OS JESUÍTAS E O APOSTOLADO SOCIAL DURANTE A DITADURA MILITAR

A atuação do CEAS

2º Edição Revisada e Ampliada

GRIMALDO CARNEIRO ZACHARIADHES

OS JESUÍTAS E O APOSTOLADO SOCIAL DURANTE A DITADURA MILITAR

A atuação do CEAS

2º Edição Revisada e Ampliada

Salvador
EDUFBA
2010

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, queria agradecer à Capes por ter financiado, mediante uma bolsa de mestrado, a pesquisa que resultou neste livro.

Não posso deixar de reconhecer a grande importância da minha família para que eu pudesse terminar este trabalho. Meu pai, Grimaldo; meus irmãos, Ronaldo e Raquel; e principalmente minha mãe, Maria Conceição, com quem sempre pude contar nos momentos mais adversos. Agradeço a Andréia Santos Silva por ter "segurado essa barra" junto comigo com muita ternura, carinho e amor.

Agradeço aos amigos por compartilharem comigo dúvidas, problemas, livros, sonhos, ilusões e amizade; em particular, Lígia Conceição Santana, Adriana Martins dos Santos, Izabel de Fátima Cruz Melo, Ricardo Santos do Carmo, Ivandilson Miranda e Jackson André da Silva Ferreira.

Ressalto a importância dos comentários e sugestões dos professores Cândido da Costa e Silva, Elizete da Silva e George Evergton Sales Souza.

O autor tem uma dívida impagável com o padre Carlos Bresciani pela dedicação a este trabalho. Este jesuíta é a "história viva" da Companhia de Jesus na Bahia e muito me ensinou sobre a ordem fundada por Inácio de Loyola. Agradeço também ao padre Cláudio Perani (*in memoriam*), que em seu pouco tempo livre, em Salvador, me concedeu um momento para esclarecer algumas questões.

Queria agradecer a Nice e a Joviniano Neto pela simpatia com que sempre trataram o autor, assim como agradeço a todos os entrevistados pela atenção. Apenas um integrante do CEAS não quis me conceder entrevista, ele afirmou que preferia trabalhar "atrás das cortinas". E

foi assim que ele fez neste trabalho me concedendo alguns documentos. A ele agradeço também.

Serei sempre grato a Todos os membros do CEAS pelo respeito, solicitude e acolhida, em especial, ao jesuíta Clóvis Cabral, que carrega em si a força do carisma inaciano como poucos.

Com TODOS vocês divido os pontos fortes deste trabalho. Os pontos fracos, eu os assumo sozinho.

Escrever História é gesto político, pois significa reler o seu passado, quase sempre com perguntas do presente e projetos para o futuro. A pretensa neutralidade científica representou muitas vezes uma postura de imobilismo no presente ou de apoio ao *status quo* [...] Dissemos que escrever História é gesto político, tanto quanto deixar de escrevê-la ou ainda levar a crer que não há simplesmente história a ser escrita.

Padre José Oscar Beozzo

SUMÁRIO

PREFÁCIO DA 1º EDIÇÃO

Em 1969, ano em que foram publicados os primeiros números dos *Cadernos do CEAS*, um jesuíta, cujo engajamento e pensamento fecundo continuam a inspirar muitos, escrevia um pequeno artigo sobre os cristãos e a ditadura militar no Brasil, no qual denunciava o endurecimento do regime militar que prendia e torturava militantes (marxistas, cristãos ou padres, dizia ele), buscando abafar suas vozes. Michel de Certeau oferecia, ao mesmo tempo, àqueles que estavam distantes da realidade brasileira, um olhar diferenciado sobre o que estava acontecendo na Igreja e sobre os caminhos que cristãos laicos e religiosos estavam trilhando neste país. Nada escamoteava acerca das divisões internas que pareciam colocar a Igreja num momento crítico. O que não o impedia de manter-se otimista em relação ao futuro, pois as dissociações derivavam, segundo ele, de uma conjuntura política nacional que exigia tomadas de posição que rompiam com a ficção de unanimidades "religiosas" tão cuidadosamente preservadas noutros países. "Os fiéis são postos diante de dados reais de um problema de verdade indissociável das responsabilidades que implicam laços espirituais e culturais com as massas populares."[1]

A atmosfera política na América Latina e o *aggiornamento* proposto por João XXIII tornavam imperativa a reflexão sobre a conjuntura política e sobre o lugar a ser ocupado pelo cristão e pela própria Igreja na sociedade. Em 1963, no periódico jesuíta chileno *Mensaje*, a palavra revolução era usada para caracterizar o que ocorria no continente: "o povo pede e exige uma mudança radical, integral, rápida. Seria preciso, ao que

[1] Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987, p. 162. O artigo referido foi publicado originalmente em novembro de 1969 na revista *Politique aujourd'hui*, p. 39-53.

nos parece, ser cego para não chamar isto de revolução".[2] No pontificado de Paulo VI, no generalato de Pedro Arrupe, houve alguma inflexão neste discurso, com uma tendência a falar-se menos em "revolução" e mais em "renovações profundas" e "transformações inovadoras". Inflexão que não significou menor engajamento social e político por parte de muitos jesuítas. O CEAS, como mostra o autor deste livro, é uma prova disso.

Em tempos difíceis, o CEAS foi um importante lugar de resistência à opressão política que se abatia sobre todos aqueles que manifestavam sua discordância com o governo. Foi também (e continua sendo) um posto avançado da reflexão sobre a realidade social brasileira, constituindo-se num verdadeiro laboratório de ideias no qual se desenvolveu um diálogo franco e fraterno entre indivíduos de diferentes credos políticos, que compartilhavam, entretanto, a repulsa ao regime militar e o desejo de lutar por transformações sociais e políticas no Brasil.

Nestes dias, em que um senador da República e certo dignitário da Suprema Corte do país fingem esquecer as diferenças entre os que lutaram contra a ditadura e seus torturadores, é muito importante que este bem documentado trabalho venha a público. O trabalho do historiador, por vezes, pode constituir-se em estorvo a manipulações da memória ou em poderoso antídoto contra ataques súbitos de Alzheimer.

Em *CEAS: jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar*, Grimaldo Zachariadhes mostra a atuação de uma ordem religiosa no contexto político conturbado da ditadura militar, explorando um terreno bem menos mapeado do que o da ação do clero secular no mesmo período. Seu interesse centrado nos inacianos não o impediu, contudo, de revelar importantes traços do arcebispado de D. Avelar Brandão Vilela, em particular no capítulo final, dedicado ao conflito entre o CEAS e o cardeal. Sua análise mais detida sobre o Centro fundado pelos jesuítas permite constatar a grande convergência de ideias entre os homens de Igreja que

[2] Apud Alain Gheerbrant, *L'Eglise rebelle d'Amérique Latine*. Paris: Seuil, 1969. p. 91.

comungaram dos mesmos ideais de justiça social. Como os seculares que assinaram a *Carta de 350 padres à CNBB*, em 1968, seus fundadores e membros estavam engajados naquela que acreditavam constituir a grande missão confiada à Igreja do seu tempo: "ser o sal da terra e a luz do mundo para o homem do século XX".[3]

Evergton Sales Souza
Salvador, 27 de dezembro de 2008.

[3] "Carta de 350 padres à CNBB", *SEDOC*, set.1968.

PREFÁCIO DA 2ª EDIÇÃO

Nos últimos anos, surgiram importantes pesquisas sobre a ditadura militar que, a partir de 1964, atingiu de forma dramática a sociedade brasileira e, em especial, aqueles setores comprometidos com a construção de uma sociedade realmente democrática. Todavia, ainda não surgiram pesquisas consistentes que privilegiem atores sociais que atuaram fora dos partidos políticos, das organizações de esquerda ou das entidades de classe.

Sobre o protagonismo da Igreja Católica, surgiram vários trabalhos, alguns já clássicos, e começam a aparecer trabalhos monográficos sobre a atuação de destacados personagens católicos, assim como as memórias de alguns bispos e de algumas organizações do ramo da Ação Católica que se posicionaram à esquerda do poder político. Mas faltam pesquisas sobre as múltiplas formas de resistência geradas no trabalho cotidiano, pesquisas sobre as diversas ordens religiosas, particularmente aquelas que incentivaram ou organizaram a resistência à ditadura por todo o território nacional. Nesse campo, ainda há muito a ser buscado. Sobretudo, agora, que diversos fundos documentais estão sendo disponibilizados aos pesquisadores, e vários bispos começam a dar acesso a seus acervos pessoais. Creio que esse é um campo à espera dos historiadores.

Por tudo isso a pesquisa que **Grimaldo Carneiro Zachariadhes** nos apresenta sobre o apostolado social realizado pela Companhia de Jesus, através da publicação dos *Cadernos do CEAS*, é fundamental para que comecemos a compreender a complexidade da institucionalidade católi-

ca. Importante também para que se comece a privilegiar o estudo das múltiplas publicações surgidas no período.

É um trabalho denso e, como já dito por Roberto Romano[4], não traz como marca a ilusão, tão comum em trabalhos endógenos, de que a "Igreja é um instrumento neutro que permitiria chegar às massas depois ser posta de lado, quando as condições sociais permitissem uma prática laica e autônoma". As contradições vividas pelos membros do CEAS com D. Avelar Brandão, Cardeal de Salvador, podem ser analisadas nessa perspectiva de que é necessário distinguir no discurso católico os fins que lhe são próprios e compreender a diferença específica da fala teológico-política frente às demais racionalizações do mando autoritário no Brasil. Nesse aspecto, o autor, ao buscar distinguir as atitudes de D. Avelar frente aos militares naqueles momentos de aprofundamento da crise estabelecida entre os membros do CEAS e as elites baianas aliadas dos militares, indica de forma clara como a hierarquia católica transitava de um campo ao outro. Contudo, ao longo da sua argumentação, o autor nos permite também compreender que, apesar das suas ambiguidades, não seria prudente afirmar que os fins do Cardeal fossem redutíveis apenas aos interesses que pudessem ser vantajosos à Instituição.

Ainda parafraseando Roberto Romano, é fundamental reconhecer e compreender o sistema de representações com que a Igreja Católica apreende as realidades políticas e as linguagens com que as transfigura simbolicamente. Creio que esse foi o principal segredo do sucesso dos *Cadernos do CEAS* como instrumento aglutinador dos movimentos sociais que, a partir de 1969, começaram a ser articulados com alguns setores da Igreja Católica. Nessa perspectiva, os *Cadernos* terminaram por cumprir uma função que, de maneira apressada, poderia ser definida como ideológica, mas é importante atentarmos para "o modo singular como os vários discursos católicos no interior da Igreja desenvolvem para si os elementos da cultura brasileira e os recria mediante a consideração teo-

[4] ROMANO, Roberto. *Brasil*: Igreja contra Estado (uma crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairó, 1979, p. 14.

lógica". Esta seria a *conditio sine qua non* para se abordar de maneira adequada a política católica contemporânea, particularmente no período em questão. [5]

Creio que o autor sugere exatamente esse entendimento, isto é, como os jesuítas, na Bahia, traduzem a cultura popular a partir da perspectiva teológica construída pela Companhia sobre a chamada Questão Social ao longo do século XX.

Ao apresentar uma breve história da implantação da Companhia de Jesus na Bahia, o autor chama nossa atenção para um aspecto que ainda está à espera de uma boa pesquisa. Trata-se do projeto implementado pela Cúria Romana de expansão da presença da Igreja na América Latina, particularmente após a Revolução Cubana. Não devemos nos esquecer que, nesse período, a Igreja Católica no continente se alinha com a política da Aliança para o Progresso, projeto de contenção do crescimento da esquerda implementado pelo Presidente Kennedy, o único presidente católico dos EUA. Tal projeto visava à implementação de políticas desenvolvimentistas, particularmente aquelas voltadas para as zonas rurais. A reforma agrária entra na pauta política de diferentes atores sociais, particularmente os democratas cristãos que no Chile, com a vitória de Eduardo Frei, passam a ser um importante paradigma. É interessante observar que nesse período a Igreja na América Latina também recebe recursos oriundos da Igreja Católica norte-americana.

No Brasil do final da década de 1950, a Igreja, partindo de uma análise sobre a teoria da industrialização desigual e ancorada nas estruturas arcaicas dominantes no mundo rural, projeta a luta histórica do episcopado pela criação da Sudene, pensada como instrumento modernizador do Nordeste, capaz de neutralizar as injustiças sociais e econômicas características da região. Antes de 1964, os bispos acreditavam que a superação da pobreza endêmica da população passaria necessariamente pela intervenção do Estado através de um planejamento estatal. Certamente, esse foi um dos elementos que levaram parte importante da Conferência

[5] Ibid., p. 23.

Nacional dos Bispos (CNBB) a apoiar o golpe militar em 1964. Evidentemente que o discurso da ordem foi o elemento definidor desse apoio. Todavia, a constatação de que, na realidade, o projeto dos militares não estava assentado na inclusão de todos à riqueza nacional foi um dos fatores que, ao longo do processo, levaram a mesma CNBB reiteradamente a criticar a política econômica do Regime.

Surpreendentemente, Zachariadhes informa-nos que foi somente após a Segunda Grande Guerra que a Companhia de Jesus priorizou a chamada Questão Social, levando à formulação de estratégias dentre as quais a criação, em cada província ou região, de centros de estudos e de ação social. Dessa forma, surgiram os Centros de Investigação e Ação Social (CIAS) que, em 1966, foram congregados em um Conselho latino-americano (CLACIAS).

Mas qual o entendimento que os jesuítas tinham da Questão Social, algo que já havia sido objeto da atenção do Papa Leão XIII desde o final do século XIX? Para eles esse era um desafio que deveria ser enfrentado juntamente com a educação. Portanto, não saíam do seu campo de atuação. Segundo o autor, os CIAS tinham como missão conscientizar, estimular e orientar as mentalidades e as ações com investigações, publicações, ensino e assessoria. Convém salientar que a figura do assessor, geralmente um sociólogo ou cientista político, torna-se um personagem central nas assembleias episcopais desde meados dos anos 1950, quando a Igreja incorpora as ciências sociais nas suas análises sobre a realidade social. O marxismo se introduz nesse ambiente na medida em que suas categorias analíticas são hegemônicas nas ciências sociais do período. Não significa que tais assessores fossem marxistas e, muito menos, comunistas, muito embora este seja um dos argumentos usados para desqualificá-los, como fez o Papa João Paulo II, em tempos recentes, praticamente banindo-os dos encontros episcopais.

No caso especifico da Companhia de Jesus no Brasil e, em especial, na Bahia, o autor ainda nos informa que até a década de 1950 os inacianos não se haviam ocupado prioritariamente da Questão Social e que, na Bahia, somente em 1961, após o lançamento pelo Papa João XXIII da encíclica *Mater et Magistra,* é que passaram a refletir mais detidamente so-

bre os novos papéis sociais que lhes caberia. No entanto, foram eles os fundadores dos Círculos Operários, organização que marcou o mundo do trabalho no Brasil, e tiveram, ao longo de décadas, papel destacado em várias atividades da Ação Católica.

Outro aspecto interessante da pesquisa realizada por Zachariadhes é a atuação dos jesuítas italianos nessa nova abordagem inaciana. Sabe-se que, após a década de 1950, a América Latina passou novamente a ser terra de missão e para cá vieram centenas de padres italianos. Muitos se radicaram no Nordeste do Brasil, mais especificamente na Bahia, como foi o caso de Padre Renzo Rossi, figura lendária entre os membros dos movimentos sociais em Salvador e junto aos presos políticos brasileiros. [6]

Para os inacianos na Bahia, os anos de 1963 a 1967 foram marcantes, porque foi nesse período que nasceu o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), organização mantida por agências católicas internacionais. Suas maiores preocupações centravam-se em questões já apontadas em anos anteriores pela CNBB, isto é, questões relativas à realidade social, econômica e política do Nordeste. No entanto, a participação de leigos na sua composição não me parece ser exatamente uma novidade, na medida em que desde os anos de 1930 tal militância vinha sendo incentivada pela hierarquia. Talvez a participação de leigos não militantes católicos, ou melhor, não oriundos da Ação Católica, possa ser considerada uma novidade desse período em que os espaços da Igreja Católica eram quase os únicos possíveis para uma militância legal. A publicação da revista, em março de 1969, foi realmente um dado importante para a conjuntura da época, na medida em que se tornou um instrumento fundamental para a crítica ao modelo de desenvolvimento que, naquele momento, parecia vitorioso com seu milagre econômico. Estamos falando do período mais dramático da história republicana e especificamente da Bahia, onde o carlismo executava regionalmente uma política de absoluta exploração e repressão.

O impacto dessa publicação foi de tal monta que imediatamente se tornou referência nacional, passando a ser utilizada por todos os movi-

[6] JOSÉ, Emiliano. *As asas invisíveis do padre Renzo*. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2002.

mentos sociais e, até mesmo, pelas organizações políticas que se encontravam na clandestinidade. Com essa projeção, era natural que a repressão se abatesse sobre o CEAS. O autor revela porque isso não aconteceu, esclarecendo o que todos sabíamos: os espaços oficiais da Igreja ainda eram respeitados, muito embora seus membros já fossem alvos de expulsões, prisões, torturas e até mesmo de assassinatos. Sabe-se hoje que havia uma comissão tripartite que, de alguma maneira, pactuava as relações entre a hierarquia eclesiástica e os militares que comandavam os destinos do país. Dentre os bispos que faziam parte do seleto grupo negociador, estava D. Avelar Brandão.[7]

Não podemos nos esquecer que a Companhia de Jesus sempre esteve presente na vida política das sociedades e foi exatamente esse engajamento que levou o Marquês de Pombal, em 1759, a expulsá-la de Portugal e de suas colônias. Em 1764, também foram expulsos da França e, em 1767, do reino espanhol. O Papa Clemente XIV, em 1773, dissolveu a Companhia em todo o mundo (sobrevive somente na Prússia e na Rússia Branca). É somente em 1814, no contexto das restaurações, que o Papa Pio VII, através da Bula *Sollictudo Omnium Ecclesiarum*, restaura a Companhia de Jesus.

Ao longo do século XIX, os jesuítas estarão em pleno conflito com os governos liberais que os expulsarão de seus territórios e, apesar de aliados, muitas vezes também serão rechaçados pelos conservadores. Trata-se, pois, de uma ordem religiosa que, ao longo da sua história, esteve permanentemente envolvida com os conflitos sociais e políticos. Quando, em 1537, Inácio de Loyola, juntamente com um pequeno grupo, fundou essa poderosa congregação, seus princípios eram a busca da perfeição humana através da palavra de Deus e vontade dos homens; obediência absoluta e sem limites aos superiores; disciplina severa e rígida baseada na estrutura militar; valorização da aptidão.[8]

Tais princípios orientarão a ação dos jesuítas ao longo da história e, como não poderia deixar de ser, a ação daqueles que durante o período

---

[7] SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra*: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

[8] Congregação reconhecida pelo Papa Paulo III através da Bula *Regimini Lilitantis Ecclesiae*.

ditatorial brasileiro se comprometeram com um projeto político libertador. Libertação ou revolução, questões que dividem o campo católico no período e que, certamente, estão presentes nos conflitos vividos pelos membros do CEAS com seus pares dentro da própria ordem e com o Cardeal.

Creio que a narrativa apresentada por Zachariadhes nos permite penetrar nessas contradições oriundas do impacto ocorrido no interior da institucionalidade católica a partir do surgimento na cena política de atores sociais oriundos das classes populares. Até então, as questões designadas como sociais eram pensadas do ponto de vista corporativo, procurando escamotear os elementos classistas com uma retórica corporativa. A luta de classes era, como nos mostra o autor, algo abominável aos olhos de Deus porque divide os homens. Apreender os limites do discurso católico talvez seja o maior desafio para o pesquisador preocupado em compreender a práxis de uma instituição tão importante para a construção da cultura política latino-americana. O *aggiornamento* ocorrido com o Concílio Vaticano II terá sido suficiente para dar visibilidade ao que foi produzido pelo jesuíta Jean-Yves Calvez? Creio que a reação do Cardeal aos textos publicados pelos *Cadernos do CEAS* – tão bem narrada por Zachariadhes – nos dá uma pista importante para a construção de uma resposta a tal pergunta.

Trabalhos como o que o autor nos apresenta abrem muitas veredas para a busca de outras clareiras, já que a inquietude intelectual é árdua porque, por mais que busquemos os resultados, são sempre parciais e passíveis de revisões. De qualquer forma, parece-me que este seja o sentido exato da nossa profissão: a busca de novos elementos que nos permitam refletir sobre a nossa vertigem ao nos depararmos com instituições tão tradicionais como a analisada neste belo livro com o qual aprendi muitíssimo.

Jessie Jane Vieira de Sousa
Professora de História da Universidade
Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 2009.

INTRODUÇÃO

A Igreja Católica Romana, após a 2ª Guerra Mundial, iniciou um período de atualização ao mundo moderno e começou a passar por uma grande transformação. Esse processo foi acelerado com o Concílio Ecumênico Vaticano II, que legitimou certas tendências modernizadoras dentro da Igreja Católica. Esse processo de atualização ao mundo moderno realizado pela Igreja é conhecido como *aggiornamento* e contou com o apoio dos Papas João XXIII e Paulo VI. As ordens religiosas não ficaram imunes a esse período de transformações e refletiram esse processo em suas práticas.

A Companhia de Jesus, ordem fundada por Inácio de Loyola no século XVI, também passou por grandes mudanças nesse momento. Estimulados pelos Superiores Gerais João Batista Janssens e depois Pedro Arrupe, os jesuítas em todo o mundo, com a intenção de aumentar sua influência na sociedade, comprometeram-se mais com os problemas do seu tempo. A partir principalmente da segunda metade do século XX, os inacianos começaram a priorizar em seu trabalho apostólico as questões sociais. Os jesuítas viam os problemas sociais como um empecilho para a evangelização da sociedade e por isso trabalharam para ajudar a solucioná-los.

O conflito entre o Trabalho e o Capital, as desigualdades cada vez maiores entre os países ricos e os países pobres, a miséria que parcelas significativas da população mundial estavam vivendo mesmo com o crescimento econômico de várias nações e, ainda, o agravamento e a politização dos conflitos sociais em algumas regiões fizeram com que setores da Companhia de Jesus repensassem sua práxis e assumissem um compromisso mais forte com o intuito de transformar as estruturas econômicas para tornar o mundo mais justo.

Um instrumento adotado pela Companhia de Jesus para enfrentar os problemas sociais, nesse período, foram os Centros de Informação e Ação Social (CIAS). Esses Centros tinham como objetivos difundir a Doutrina Social da Igreja e, também, ser um local de reflexão sobre as questões socioeconômicas de um determinado lugar, e que tentava ajudar os inacianos (e a sociedade) na superação dos problemas, mostrando as causas e os meios para isto. Em Salvador, foi fundado o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) pelos jesuítas que formavam a vice-província da Bahia, na década de 1960. O CEAS se desenvolveu durante o período em que o país vivia sob uma Ditadura Militar e a instituição acabou se tornando um local de resistência aos militares no estado.

O papel que setores da Igreja Católica desempenharam na oposição ao Regime Militar (1964-1985) no Brasil foi muito importante. Durante toda a ditadura, mesmo no período mais repressor do governo dos militares, os chamados *Anos de Chumbo* (1969-1974), o clero continuou fazendo uma oposição destacada ao Governo. É comum se dizer que a Igreja se tinha tornado "a voz dos que não tinham voz". Um autor chegou a analisar assim a posição da Igreja Católica nesse momento:

> O golpe cedo foi fechando todas as portas, calando todas as vozes, esmagando todas as resistências. E não se fala aqui de resistência que tentasse desmantelá-lo. Não, que não as havia. Resistência puramente no sentido de haver uma janela, por mais estreita que fosse, aberta para a democracia e a dignidade. Nada. Tudo se fechou. As portas, as janelas, as frestas ou as frinchas. Aí é que entra a Igreja como resistência possível, a única. É a exceção, a única fenda que ficou, mesmo depois do AI-5, de 13 de dezembro de 1968. Por absoluta impossibilidade de ter a ditadura a Igreja sob seu domínio. (CASTRO, 1985, p. 31)

Essa análise não corresponde totalmente à realidade. Mesmo durante os chamados *Anos de Chumbo*, a Igreja Católica nunca foi "a única" resistência possível aos militares. O Movimento Estudantil, políticos do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), trabalhadores, artistas, jornalistas, intelectuais, exilados e muitos outros também trabalharam contra o Regime, lutando nas frestas que existiam. Porém, após o AI-5, a oposição da Igreja começou a ganhar certo destaque para vários segmentos da sociedade. Mesmo nesse momento mais repressor do Regime Militar, setores do clero católico continuaram fazendo uma oposição pública e legal aos militares.

Existe uma considerável bibliografia que aborda a temática "Igreja e Política" e que tenta dar conta das transformações pelas quais passou a Igreja Católica brasileira e analisa o seu confronto com o Estado durante o Regime Militar.[1] Entretanto, este trabalho diferencia-se em um ponto dessas obras, pois estuda uma instituição pertencente à Companhia de Jesus, enquanto esses livros concentram-se no chamado clero secular. Existe uma bibliografia escassa quando se pensa na atuação da Companhia de Jesus no século XX[2] e foram encontrados apenas dois trabalhos que abordam algum setor dessa ordem religiosa durante o Regime Militar.[3]

---

[1] Dentre outros, ver Márcio Moreira Alves (1979); José Oscar Beozzo (1993); Thomas Bruneau (1974); Luiz Gonzaga de Souza Lima (1979); Scott Mainwaring (1989); J. F. Regis de Morais (1982); Kenneth P. Serbin (2001).

[2] O jesuíta Ferdinand Azevedo publicou dois livros que estudam a atuação dos inacianos no Norte e Nordeste na primeira metade do século XX: *A missão portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste (1911-1936)* e *Procurando sua identidade: a difícil trajetória da vice-província do Brasil setentrional da Companhia de Jesus nos anos de 1937 a 1952*. Existem também dissertações defendidas em algumas universidades brasileiras que abordam setores da Companhia de Jesus no período; seus autores são: Newton Darwin de Andrade Cabral (1993), Jorge Santana Bispo Jr. (2004) e Ceciélio Dias Côrtes (2003).

[3] O livro do jesuíta Pedro Américo Maia, *Crônica dos jesuítas do Brasil Centro-Leste*, conta a história da província jesuítica do Brasil Centro-Leste de 1841 até 1991. No entanto, o autor faz poucas referências à atuação dos jesuítas durante a Ditadura Militar, dando pouca ênfase à participação dos inacianos dessa província no apoio ou na resistência aos militares. A tese de doutorado de Iraneidson Santos Costa, *Que papo é esse? Intelectuais religiosos e classes exploradas no Brasil (1974-1985),* investiga a atuação de um grupo de jesuítas que formava a Pastoral Popular (Papo) e sua relação com as classes populares durante a segunda metade do período do Regime Militar (alguns jesuítas do CEAS fizeram parte deste grupo).

Para que o conhecimento sobre a atuação da Igreja Católica nesse período seja mais completo, é necessário analisar como as ordens religiosas se comportaram durante a Ditadura Militar.[4] É preciso ficar claro que uma ordem religiosa não é um mero anexo da Igreja Católica, ela tem sua autonomia e peculiaridades em relação ao clero secular. E foi assim que se trabalhou neste livro. Procurou-se ver a Companhia de Jesus em sua própria dinâmica, não deixando, é lógico, de perceber a influência que o Vaticano, os bispos e os padres diocesanos exercem na Companhia de Jesus; contudo, é sempre necessário destacar que as ordens religiosas influenciaram também o clero secular em um processo dialético.

O presente trabalho é uma versão revista e ampliada do livro *CEAS: jesuítas e o apostolado social durante a Ditadura Militar*, publicado em 2009. Nesta obra, pretende-se analisar o Centro de Estudos e Ação Social e sua práxis durante a Ditadura Militar na defesa da promoção humana. Esta instituição da Companhia de Jesus destacou-se na resistência aos militares na Bahia (e no Nordeste), tornando-se um local de aglutinação das oposições na luta pela volta do país a um regime democrático e na defesa dos interesses das classes populares.

Apesar de o CEAS ter sido fundado pela Companhia de Jesus, a instituição também foi formada por leigos e firmou-se como uma instituição não confessional. O CEAS incorporava, como integrantes, pessoas de esquerda que lutassem por um mundo mais justo; assim, acabaram fazendo parte desse Centro, inclusive, marxistas. No livro, será abor-

[4] Existem alguns trabalhos que analisam a atuação de setores da ordem dos dominicanos durante o período estudado. O livro *Batismo de sangue*, de frei Betto, aborda a atuação de alguns dominicanos no caso do apoio oferecido à Aliança Libertadora Nacional (ALN) e revela a versão do autor para a morte de Carlos Marighella. O livro *A bênção de abril,* de Paulo César L. Botas, trata da atuação do jornal *Brasil, Urgente* comandado pelo dominicano Carlos Josaphat durante o governo de João Goulart e de seu apoio às Reformas de Base. A dissertação do historiador Admar Mendes de Souza, *Frades dominicanos de Perdizes: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil*, analisa a atuação de frei Carlos Josaphat no jornal *Brasil, Urgente*, além de buscar apreender a percepção dos fatores políticos e religiosos apresentados pelos frades dominicanos nesse momento, utilizando os depoimentos concedidos no Departamento Estadual de Ordem Política e Social (Deops) pelos dominicanos presos por apoiarem a ALN de Marighella.

dada também a importância dos leigos no desenvolvimento do CEAS e sua contribuição para uma melhor inserção da instituição na sociedade, mas é preciso esclarecer que os personagens principais deste estudo são os jesuítas.

A partir de março de 1969, o CEAS começou a publicar uma revista denominada *Cadernos do CEAS*, que reflete bem o pensamento da instituição.[5] Para o presente trabalho foram analisados todos os *Cadernos do CEAS* até o final do ano de 1985 (contabilizando 100 revistas). Também foi analisada outra publicação chamada *De Olho na Conjuntura*, que começou a ser editada no final da década de 1970 pelo CEAS. As pesquisas desenvolvidas envolveram a documentação interna da instituição do final da década de 1960 até a década de 1980, que está guardada em seu arquivo.

Tive acesso a alguns arquivos da então vice-província da Bahia (hoje província Brasil Nordeste). Pesquisei fontes no acervo da Comissão da História Inaciana da Bahia (Cohiba / Residência dos Padres) e no Arquivo da Cúria dos Jesuítas de Salvador (ACJS). Os padres Carlos Bresciani e Andrés Mato fizeram a gentileza de me concederem alguns documentos dos seus arquivos particulares.[6]

Para se ter uma visão mais ampla da ordem religiosa de Inácio de Loyola durante o século XX, foram pesquisadas as publicações dos Superiores Gerais dos jesuítas e as das Congregações Gerais da Companhia de Jesus. Com isso, a intenção era perceber as transformações que estavam ocorrendo no nível macro para entender o porquê da fundação de uma instituição como o CEAS na Bahia. Também foram analisadas as fontes produzidas pelos Papas e pelo Concílio Vaticano II para confrontar com a documentação dos inacianos.

Com o intuito de perceber a relação do Centro Social com o prelado da arquidiocese de Salvador, foram desenvolvidas pesquisas no ar-

---

[5] Ao longo do texto, muitas vezes será substituída a palavra CEAS por Centro Social e *Cadernos do CEAS* por *Cadernos*.

[6] O livro *Raízes de uma missão* do jesuíta José Manuel Ruiz Y Sánchez De Cueto foi muito útil para este trabalho, pois, nesta obra estão reproduzidos muitos documentos da vice-província da Bahia.

quivo particular de D. Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Salvador na maior parte do período da Ditadura Militar. Nesse arquivo, tive acesso a fontes inéditas do prelado e pude comprovar como ele sempre procurou manter um diálogo intenso com os militares naquele período. Essa documentação está guardada no Arquivo do Laboratório Reitor Eugênio Veiga na Universidade Católica do Salvador (LEV/UCSal). [7]

Pesquisei os jornais baianos para perceber como era visto o CEAS pela imprensa no período. Foram também analisadas algumas edições de jornais de outros estados e revistas nacionais. Quero aproveitar o espaço deste trabalho para reiterar a necessidade da abertura dos arquivos da polícia política na Bahia. Com essa documentação poderia ter respondido a outras perguntas que ficaram sem resposta pela falta dessas fontes.

Foram entrevistados padres, integrantes da esquerda e membros do Centro Social (jesuítas e leigos). O CEAS continua em atividade até os dias atuais; por isso, é importante ressaltar que algumas das minhas considerações são apenas válidas para o período estudado. Com o fim do Regime Militar, a instituição passou por transformações que não serão contempladas neste estudo por ocorrerem depois do recorte histórico estabelecido.

O livro está dividido desta forma:

O primeiro capítulo abordará as transformações pelas quais passou a Companhia de Jesus, durante o século XX, e a sua preocupação com a Questão Social para tentar responder como foi possível, em determinado momento, ser fundada uma instituição como o CEAS, em Salvador, pelos jesuítas que formavam a vice-província da Bahia.

No segundo capítulo, será estudada a resistência feita pelo CEAS aos militares durante a Ditadura Militar. Procurarei demonstrar que a oposição do CEAS, diferentemente da de outros setores da esquerda

[7] Não foi encontrada a documentação de D. Eugênio Sales, arcebispo que precedeu D. Avelar no comando da arquidiocese de Salvador, nos arquivos procurados.

baiana, começou a destacar-se a partir dos *Anos de Chumbo*. Esse Centro teve uma atuação crescente durante toda a ditadura, acabando por tornar-se um local de aglutinação das esquerdas e dos movimentos sociais que lutavam pela volta ao regime democrático e por melhores condições de vida.

O terceiro capítulo vai abordar o diálogo do Centro Social com o marxismo e procurarei evidenciar a importância do pensamento marxista na teoria e na práxis dos membros do CEAS. Mostrarei, ainda, como os jesuítas e os leigos católicos reinterpretaram o marxismo com base na sua tradição católica.

O quarto capítulo estudará o conflito entre o Cardeal D. Avelar Brandão Vilela e os jesuítas do CEAS, e demonstrarei como, muitas vezes, é conflituosa a relação dentro da Igreja Católica entre setores de uma ordem religiosa e o prelado de uma diocese.

CAPÍTULO I

CEAS:

A COMPANHIA DE JESUS E O APOSTOLADO SOCIAL

A MISSÃO PORTUGUESA: OS JESUÍTAS VOLTAM AO NORDESTE

A Igreja Católica brasileira entrou no século XX passando por um momento muito delicado. A partir do final do século XIX, com a instauração da República em 15 de novembro de 1889, ela teve de se reorganizar para enfrentar os novos tempos. Com o Governo Provisório (1889-1891) e a promulgação da Constituição em 1891, sob forte influência positivista, a Igreja Católica viu-se alijada do poder. Para Thomas Bruneau (1974, p. 64-68), o Governo Provisório e depois a Constituição "promulgaram leis que refletiam uma deliberada desconsideração para com a religião e a Igreja".[8] Vendo-se então sem a proteção do Estado e sem o seu financiamento, e estruturalmente deficitária, segundo Bruneau, "a Igreja teve que construir a sua organização a partir praticamente do nada". Porém, a hierarquia eclesiástica procurou ajustar-se à nova conjuntura política, esforçando-se para não entrar em conflito com o novo Governo.

Se, por um lado, a Igreja Católica brasileira se viu privada dos privilégios que desfrutava no Império; por outro, passava a ter um maior contato com o Vaticano. A Cúria Romana, desde a segunda metade do século XIX, estava buscando uma maior centralização das Igrejas nacionais ao seu poder. O Vaticano esforçou-se para fortalecer a Igreja

[8] Em 7 de janeiro de 1890, o Governo Provisório acabou com o padroado. A constituição que não foi declarada "em nome de Deus" confirmou a separação entre Estado e Igreja. Assegurou às confissões religiosas direito de culto e liberdade de crença; a partir daquele momento, apenas os casamentos civis seriam reconhecidos oficialmente e os cemitérios foram secularizados. O ensino religioso foi banido das escolas públicas e o clero, privado de direitos políticos.

brasileira e procurou ajudar na sua reestruturação, incentivando a vinda de várias ordens religiosas para o Brasil para suprir a carência de padres no país. Segundo Márcio Moreira Alves (1979, p. 35), essa vinda de religiosos estrangeiros "teve resultados vivificadores até mesmo para a administração rotineira das dioceses, remediando a insuficiência do clero secular".[9]

Foi nesse momento de reorganização da Igreja Católica brasileira que ocorreu um evento de suma importância política para Portugal, que acabou tendo reflexo para os jesuítas no Brasil. Em 5 de outubro de 1910, os republicanos portugueses derrubaram a Monarquia naquele país e proclamaram a República. Três dias depois, decretaram a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e das colônias. Segundo o jesuíta Joseph H. Foulquier, em seu livro *Jesuítas no Norte*, de 1940, "o tufão revolucionário de 1910 sacudira para fora das fronteiras de Portugal os jesuítas: e eis que a caridade de Cristo lhes apresentava novos destinos tão vastos e tão distantes". (FOULQUIER, 1940, p. 6)

A Companhia de Jesus e outras ordens religiosas chegaram ao Brasil em um momento de reestruturação da Igreja nacional em que ela procurava se articular. Segundo Newton Darwin de Andrade Cabral:

> Os religiosos passavam a assumir papéis que viriam dar eficácia à reforma que se intentava. Dentre esses religiosos, tiveram os jesuítas destacada importância [...] esses agentes afluíam para o Brasil em grandes quantidades, pois a separação entre a Igreja e o Estado facilitou-lhes a vinda, a partir de uma Europa com muitas congregações em crise devido ao crescimento do laicismo e do liberalismo. O Brasil, na confluência desses dois fatores, aparecia como opção para se vir lutar por um modelo de Igreja tridentina e antiliberal. (CABRAL, 1993, p. 168)

[9] Sobre a importância das ordens religiosas na arquidiocese da Bahia, ver a dissertação de mestrado de Israel Silva dos Santos. (2006, p. 100-112)

A Companhia de Jesus tinha sido expulsa do Brasil em 1759[10] e depois foi suprimida pelo Papa Clemente XIV em 1773. A ordem religiosa só foi restaurada no ano de 1814 pelo Papa Pio VII. No início da década de 1840, os missionários jesuítas já estavam no Brasil. Os inacianos espanhóis expulsos da Argentina estabeleceram-se no sul do país, nas províncias de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Com o tempo, novos missionários viriam, principalmente alemães e italianos. Até 1911, o Brasil ficou dividido por duas missões jesuíticas: a Missão da província germânica, no Rio Grande do Sul, e a Missão da província romana, nos outros estados brasileiros. Pela extensão da província romana, os inacianos se concentraram, sobretudo, na Região Centro-Leste.

Os jesuítas portugueses desterrados desembarcaram no Brasil e acabaram indo para a Bahia, atendendo a um pedido do arcebispo D. Jeronymo Tomé da Silva (1893-1924) – ex-aluno dos jesuítas no Pio Latino-Americano, em Roma –, que ofereceu para eles a Igreja de Santo Antônio da Barra, além da possibilidade de construir um colégio. Em 1911, os inacianos expulsos de Portugal iniciaram a "Missão brasileira setentrional da província portuguesa dispersa" com sede na cidade de Salvador.[11] Os jesuítas que chegaram já vinham com a intenção de construir uma escola o mais rápido possível. O trabalho da Companhia de Jesus com a educação é um dos apostolados mais conhecidos e mais importantes desta ordem religiosa. No dia 15 de março de 1911, na cidade de Salvador, os jesuítas abriam as portas de sua instituição de ensino: o Colégio Antônio Vieira (CAV).

Entretanto, os jesuítas portugueses tiveram de enfrentar uma certa resistência de setores da sociedade baiana, fruto de um antijesuitismo presente em alguns meios. A Liga Anticlerical da Bahia, alguns estudantes e acadêmicos eram contrários ao estabelecimento dos jesuítas no Brasil. O principal porta-voz desses setores era o jornal *Diário de Notícias*,

---

[10] Sobre a expulsão dos jesuítas da Bahia, ver a dissertação de Fabrício Lírio dos Santos (2002).

[11] A partir de 1911, o Brasil ficava dividido em três Missões da Companhia de Jesus: Missão Meridional (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná), confiada aos padres da província germânica; Missão Central (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Goiás), confiada aos padres da província romana, e Missão Setentrional (os outros Estados), confiada aos padres portugueses.

que dava amplo espaço aos ataques aos inacianos. Em um dos vários artigos publicados neste periódico que atacavam os inacianos, estava escrito: *"Si cum Jesus itis, non cum Jesuitis"* (Se quiserdes andar com Jesus, não [andeis] com os jesuítas). (AZEVEDO, 1991, p. 70-88)

Mas, apesar desses ataques, os jesuítas portugueses estabeleceram-se no Brasil e desdobraram-se em várias obras. Fundaram o Instituto de São Luís Gonzaga em 1912, em Caetité, na Bahia. Em 1917, com apoio de D. Sebastião Leme, os jesuítas fundaram mais uma instituição de ensino, dessa vez em Recife, o Colégio Manoel da Nóbrega. Em 1927, foi inaugurada a Escola Apostólica da Missão Setentrional, em Baturité, no Ceará, para a preparação de novos jesuítas. Apesar de os inacianos ainda se dedicarem a outras obras em outros estados, segundo o jesuíta Ferdinand Azevedo (1986, p. 89), "A Missão portuguesa se desenvolveu em redor de três pólos de influência: o Colégio Antônio Vieira, em Salvador, [...] o Colégio Manuel da Nóbrega, no Recife, e a Escola Apostólica em Baturité".

Em 1936, a Missão portuguesa era declarada vice-província do Brasil Setentrional dependente de Portugal. Porém, apenas dois anos depois, em 1938, tornar-se-ia autônoma da de Portugal, chamando-se então "vice-província do Brasil Setentrional".[12] O primeiro padre provincial[13]dessa nova província independente, o jesuíta Cândido Mendes, considerava prematura essa autonomia, uma vez que isso acarretaria a interrupção da

[12] Torna-se necessário uma breve conceituação das divisões territoriais utilizadas pela Companhia de Jesus para uma melhor compreensão por parte do leitor. Uma "Missão" é uma divisão administrativa que leva esse nome por causa do pequeno número de jesuítas que nela atua e pelas condições materiais precárias, e é uma região onde estão se começando os trabalhos apostólicos. Quando a Missão começa a se estabelecer, ela pode tornar-se uma "vice-província dependente" de uma província mais bem estruturada que terá a obrigação de lhe enviar religiosos. Com o tempo, ela pode tornar-se uma "vice-província independente" e até se tornar uma "província", quando estiver mais bem estruturada.

[13] O padre provincial é o representante máximo de uma vice-província ou província. Ele é indicado pelo Superior Geral da Companhia de Jesus e tem um período determinado na função.

vinda de jesuítas portugueses para a nova vice-província, que tinha um número de padres jovens insuficiente para garantir o futuro da mesma.[14]

Desde a década de 20, a Igreja Católica brasileira tinha iniciado um movimento para renovar sua presença na sociedade e com isso aumentar a sua influência perante o Estado, começando o processo denominado de Restauração.[15] A instituição procurou revitalizar sua presença na sociedade. D. Leme, que até 1942, ano de sua morte, foi o bispo brasileiro mais influente, liderou esse movimento destinado a defender os interesses da Igreja na vida política nacional e ampliar sua influência na sociedade.

Em 1921, foi fundado o Centro D. Vital por Jackson de Figueiredo, que foi um instrumento eficaz de divulgação dos ideais católicos através de sua revista *A Ordem*. Também foram estimuladas várias associações católicas, como as Ligas Católicas, as Congregações Marianas, os Apostolados da Oração, os Círculos Operários, entre outras, que reuniram milhares de integrantes.[16] Em 1935, foi criada a Ação Católica Brasileira (ACB), que era um apostolado leigo de grande influência no campo social e político. O jesuíta Leonel Franca, pensador católico influente no período, desempenhou um papel destacado nas lutas desenvolvidas pelos setores católicos no campo do ensino e da educação superior.

---

[14] Em 1938, a então vice-província independente tinha 153 jesuítas – destes, 79 indivíduos tinham 50 anos ou mais e 100 eram estrangeiros – para uma extensão de mais de 4.500.000 km^2. Sobre o número de jesuítas, ver Ferdinand Azevedo (1986, p. 248). Sobre a extensão da Missão, ver Ruiz y Sañchez de Cueto (2002, p. 18).

[15] "A partir dos anos 20 a hierarquia católica do Brasil, através dos seus líderes mais expressivos, passou a preocupar-se em afirmar o prestígio da Igreja na sociedade [...] Atuando de modo especial junto às lideranças do país, no campo político, militar e até mesmo intelectual [...] Essa fase da Igreja que se inicia a partir da década de 1920-1930 pode ser adequadamente designada como Restauração Católica", ver Riolando Azzi (1979, p. 69).

[16] Os Apostolados da Oração e as Congregações Marianas foram associações religiosas de caráter inaciano que se multiplicaram nesse período. Os Círculos Operários, organizações dirigidas à assistência material e espiritual dos operários, surgiram como movimento de caráter nacional pela articulação do jesuíta Leopoldo Brentano. Sobre a atuação dos Apostolados da Oração e das Congregações Marianas, ver Pedro Américo Maia (1991. p. 111-199); sobre os Círculos Operários, Jessie Jane Vieira de Souza (2002).

A hierarquia católica procurou construir uma aliança com o Estado para ganhar vantagens que tinha perdido com o advento da República. O episcopado "exigia um retorno a um passado de privilégios, sem os *impedimentos* impostos à Igreja pelo Império". (DELLA CAVA, 1975, p. 11) Essa aliança com o Estado foi concretizada com a Revolução de 30. Segundo Riolando Azzi, o governo de Getúlio Vargas se apresentava para a sociedade e para o clero com o intuito de criar uma nova ordem política e social. Então, ficava claro para os líderes do episcopado que "era chegado o momento de lutar para que a nova ordem a ser implantada pela Segunda República fosse de caráter nitidamente cristão". E a hierarquia congregou-se ao redor de uma grande ideia: "mudar a ordem constitucional do país". (AZZI, 1978, p. 48) Em 1932, foi criada a Liga Eleitoral Católica (LEC) com o objetivo de apoiar os candidatos que se comprometessem a defender os interesses católicos na Assembleia Constituinte (1933). A Constituição de 1934 foi uma clara vitória da Igreja Católica, que demonstrava assim a sua força.[17]

Porém, é preciso esclarecer que a aliança que a Igreja Católica procurou construir com o governo do presidente Getúlio Vargas não se deu apenas por interesses e privilégios que queria gozar o clero católico. A importância que Getúlio colocava na defesa da ordem e seu nacionalismo casavam com a orientação da hierarquia. O seu governo parecia ser uma alternativa real ao liberalismo econômico e Getúlio Vargas apresentava-se como o conciliador entre o Trabalho e o Capital. Além disso, os sacerdotes viam em Vargas um aliado contra o comunismo.[18]

Esse apoio dado ao governo de Getúlio Vargas ocorreu também na Bahia. No seu estudo sobre D. Augusto Álvaro da Silva (1924-1968), Solange Dias de Santana Alves (2003, p. 62) afirmou que o arcebispo da

[17] Na Constituição de 1934, a separação entre o Estado e a Igreja permanecia, porém, do seu prefácio consta o nome de Deus. Os religiosos podiam votar a partir de então, o casamento religioso foi reconhecido pela lei, a assistência espiritual às organizações militares passou a ser permitida, o Estado podia subvencionar as escolas católicas, além de o ensino religioso nas escolas públicas ser permitido.

[18] Sobre a ênfase do clero na questão da ordem e da autoridade, ver Romualdo Dias (1996). No capítulo 3 deste livro, será detalhada a posição da Igreja Católica perante o comunismo.

diocese da Bahia deu apoio ao interventor federal Juracy Magalhães, que era hostilizado pelas elites políticas baianas. E quando foi instaurado o Estado Novo, D. Augusto, em uma Carta Pastoral, comemorava "essa admirável providência de Deus". Apesar de não haver nenhum estudo específico a respeito da relação dos jesuítas da Missão Setentrional (depois vice-província) com o governo de Getúlio Vargas, parece que não foi diferente da posição do episcopado nacional. Os trabalhos que abordam o período demonstram que os inacianos portugueses estavam bem alinhados com a ênfase na autoridade, a política econômica e social do governo de Getúlio.[19]

A CRIAÇÃO DA VICE-PROVÍNCIA DA BAHIA

Quando terminou a 2ª Grande Guerra Mundial (1939-1945), a Europa tinha perdido definitivamente o seu protagonismo para os Estados Unidos. Também surgiria, a partir daquele momento, uma nova potência, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), e com isso deixando sempre presente ao mundo capitalista o "perigo vermelho". Os horrores da guerra abalaram dogmas racistas de superioridade e revelaram a fragilidade de um conceito estreito de civilização. Começaram também as lutas pela independência das colônias na Ásia e na África contra as metrópoles europeias que saíram enfraquecidas da guerra. O surgimento de novas nações mostrava à Igreja Católica a distância enorme que havia entre ela e as aspirações desses novos povos. Era preciso repensar o seu papel diante dessa nova realidade que se apresentava e se adaptar a esse novo mundo. Uma região, a América Latina, mereceu destaque para a Cúria Romana, ainda mais depois da Revolução Cubana (1959). Para José Oscar Beozzo (1993, p. 19), "Cuba é um divisor de águas na vida do continente latino-americano e também questão crucial para a Igreja".

[19] Ver Ferdinand Azevedo (1986, 2006); Newton Darwin de Andrade Cabral (1993) e Jorge Santana Bispo Jr. (2004).

Mas a América Latina começou a ter uma importância cada vez maior para o Vaticano ainda no século XIX. Tinha sido criado o Colégio Pio Latino-Americano em Roma, em 1858, para a formação do clero na região. Em 1934, foi construído o Pio Brasileiro separado do Latino-Americano. Entretanto, foi a partir do Pós-2ª Guerra Mundial que ocorreu uma atenção renovada por parte da Cúria Romana para com a região. O Papa Pio XII, em 1955, apoiou a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) para organizar o episcopado da América Latina. Os problemas do continente latino-americano começaram a ser analisados pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL), fundada em 1958, que tinha como função promover uma maior cooperação entre a Cúria Romana e as Igrejas nacionais na procura de soluções para os problemas do continente. Em 1959, foi fundada a Conferência Latino-Americana de Religiosos (Clar) para reunir as ordens religiosas.

O continente latino-americano também se tornou alvo das preocupações da Companhia de Jesus, que recebeu como missão, dada pelo Vaticano, conceder uma maior atenção à evangelização dos povos da América Latina, como se percebe em uma carta de um provincial italiano:

> Nosso M. R. Padre Geral me tornava presente as graves condições dos fiéis na América Latina e a insistência da Santa Sé para que, deixando mesmo outras obras existentes na Europa, se procurasse atender à lastimável falta de clero e às espirituais necessidades dos fiéis carentes da devida defesa contra as insídias do protestantismo, do comunismo, do liberalismo e da maçonaria. (RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO, 2002, p. 18-19)

Atendendo a essa nova conjuntura, no final da década de 1940, o Prepósito Geral[20] da Companhia de Jesus, João Batista Janssens, enviou seu assistente para América Latina, o padre Tomáz Travi, para visitar as províncias jesuíticas latino-americanas, que o informou dos graves problemas pelos quais muitas delas passavam, principalmente devido à escassez de religiosos.

Então, em 1º de junho de 1952, o Superior dos Jesuítas desmembrava a vice-província do Brasil Setentrional e criava a vice-província da Bahia (ou vice-província Bahiensis), nomeando o padre César Dainese como seu primeiro provincial. Essa vice-província recém-criada ficaria dependente da província Vêneto-Milanesa da Itália, que teria a obrigação de enviar religiosos. Percebe-se a fragilidade dessa província dos jesuítas no território brasileiro, nesse momento, ao ler uma carta enviada pelo Padre Geral aos padres italianos da província Vêneto-Milanesa. Nesse documento, o Superior da Companhia de Jesus alertava-os dos problemas que encontrariam no novo território que ficaria então sob seus cuidados.

Na carta, ele fez uma alusão ao tamanho do território da vice-província[21] e ao baixo número de sacerdotes no Brasil. Lembrou que, na região confiada a eles, "o território da Itália toda está contido cerca de quinze vezes" e, diferentemente da província deles, onde cada sacerdote da Igreja Católica toma "conta de 730 fiéis, que em Trento descem a 357, e em Bressanone a 292"; nos estados mais povoados da nova vice-província, a cada sacerdote correspondem "15.000 cidadãos, às vezes até 20.000". Ele avisou ainda que, além do problema da extensão territorial, existiam outras dificuldades tais como "o aumento contínuo da população, os esforços e progressos dos protestantes, a falsa doutrina

---

[20] O Prepósito ou Padre Geral é o mais alto grau hierárquico da Companhia de Jesus. Ele é eleito e tem o mandato vitalício.

[21] A vice-província da Bahia era composta pelos seguintes estados: Bahia, Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas e os territórios do Acre, Amapá e Rio Branco. (Em 1962, o Território do Rio Branco passou a se chamar Território de Roraima). A partir de 1963, o Espírito Santo passou a fazer parte também da vice-província.

do laicismo e as artes súbdolas (sic) dos comunistas”. (RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO , 2002, p. 23)

Na verdade, dois pontos têm de ser levantados aqui e que estiveram presentes, em maior ou menor grau, em todo o momento, desde a Missão portuguesa até o período em que se encerra este trabalho. Primeiro, sempre existiu um número insuficiente de inacianos para uma região muito extensa.[22] No mapa a seguir, retirado de um catálogo da província de 1955, está retratado o tamanho desse território dos jesuítas.

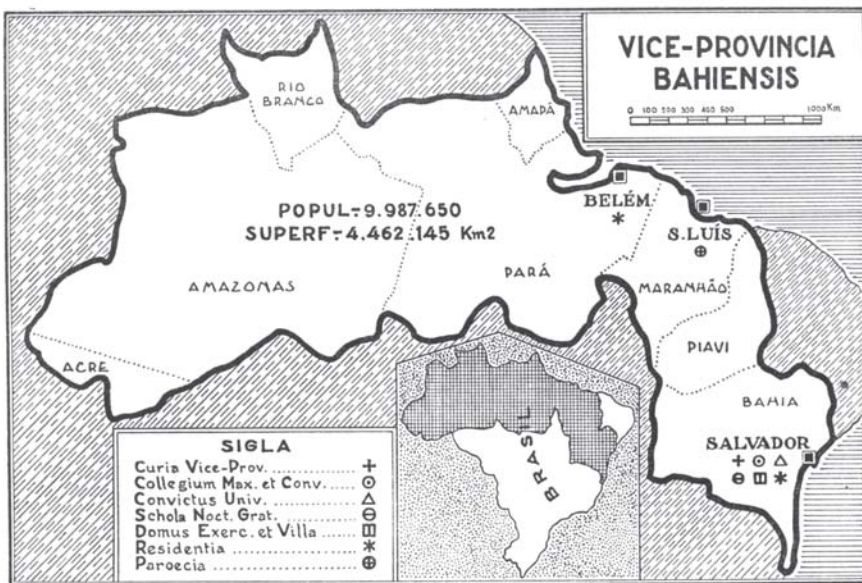



Figura 1 – Mapa da vice-província Bahiensis
Fonte: *Catalogus Viceprovinciae Bahiensis dependentis a província veneto-mediolanensi. Societatis Iesu. 1955*. Indústria Gráfica Siqueira. São Paulo. Disponível no Arquivo Cohiba / Residência dos Padres

[22] Ferdinand Azevedo demonstra que um dos maiores problemas da vice-província setentrional foi justamente o número insuficiente de jesuítas para atender às exigências da Companhia de Jesus na região. Ver: Ferdinando Azevedo (2006).

Para uma extensão de 4.462.145 km^2 e uma população de 9.987.650 de pessoas, trabalhavam na vice-província apenas 63 jesuítas, de acordo com o mesmo catálogo. Então, mesmo com o desmembramento da antiga vice-província do Brasil Setentrional em dois territórios, o número de inacianos era insuficiente para dar conta dos trabalhos apostólicos em todo o território confiado a eles.

Um segundo ponto diz respeito à constante dependência em relação ao clero estrangeiro (primeiramente o português e depois o italiano). Até o final do período abordado nesta pesquisa, a Companhia de Jesus não conseguiu atrair muitas vocações entre os nativos. O padre Carlos Bresciani informou que por isso foi anexado o estado do Espírito Santo à vice-província da Bahia em 1963. Como naquele estado havia uma comunidade italiana muito grande, ele poderia se tornar um grande fornecedor de vocações.[23] Mas esse fato não deve ter gerado um efeito satisfatório para a Companhia pelo menos em um curto espaço de tempo. Isso fica evidente em uma carta do provincial Dionísio Sciuchetti, na qual ele afirmava que a vice-província da Bahia, em 1977, era formada por: 31 brasileiros, 62 italianos e 23 indivíduos de outras nacionalidades.[24] (RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO, 2002, p. 36) Ou seja, ainda no final da década de 1970, menos de 30% dos jesuítas eram brasileiros.

No mesmo ano da fundação da vice-província da Bahia, foi nomeado provincial da Vêneto-Milanesa o padre Pedro Dalle Nogare (1952-1958). Este sacerdote teve uma importância ímpar no desenvolvimento da vice-província da Bahia. Ele encorajou os jesuítas italianos a virem e a assumirem com todo empenho o território a eles confiado no Brasil. Em 1954, Nogare veio pessoalmente para conhecer o território da vice-província. Consta de um documento da época que ele havia chegado a

[23] Entrevista com padre Carlos Bresciani, 15 maio 2006.

[24] Em 1977, a vice-província da Bahia tornou-se independente da província Vêneto-Milanesa e, em 1983, passou a ser província.

fechar uma escola na Itália para mandar religiosos para a vice-província.[25] Em 1958, o próprio padre Dalle Nogare tornar-se-ia provincial da vice-província da Bahia. Ele estimulou muitas obras, foi peça fundamental na estruturação da vice-província Bahiensis, tanto que em um livro de memórias da Companhia de Jesus afirma que ele "pode ser considerado o 'pai' da vice-província".(COMPANHIA DE JESUS, 2005, p. 108)

O jesuíta João Augusto A. A. MacDowell (1999, p. 229), ao fazer um balanço da ação apostólica da Companhia de Jesus na primeira metade do século XX, salientou: "No conjunto da ação apostólica dos jesuítas nos primeiros cem anos desde seu regresso ao Brasil até meados do século XX, ressalta, em primeiro lugar, o apostolado educativo". Porém, isso começaria a mudar. Setores da Companhia de Jesus começaram a repensar a sua atuação no mundo e procuraram adaptar-se à nova conjuntura que se abria depois da 2ª Guerra Mundial. A partir de então, um outro apostolado começou a ganhar força: o apostolado social. A Companhia de Jesus, tanto em nível internacional como nacional, começava a discutir mais profundamente a Questão Social e a perceber que a educação, como todos os outros ministérios, deveria ser estudada e planejada em paralelo com os problemas sociais.

A COMPANHIA DE JESUS E A QUESTÃO SOCIAL

O historiador britânico Eric Hobsbawm, ao fazer a história do século XX, afirmou que o período de 25 a 30 anos após a Segunda Guerra Mundial foi de "extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade compará-

[25] Segundo o noticiário da vice-província, teria sido fechado o colégio de Brescia para que pudessem ser enviados jesuítas para a vice-província da Bahia. *Vice-Província – Noticiário trimestral*. Ano I, n° 2, série A, junho de 1954. Disponível no Arquivo pessoal do padre Carlos Bresciani.

vel". (HOBSBAWM, 1994, p. 15) Esse período de crescimento econômico, ele afirmou que era visto como uma "Era de Ouro". Porém, Hobsbawm fez questão de lembrar que essa "Era de Ouro pertenceu essencialmente aos países capitalistas desenvolvidos" que durante esse período representaram "cerca de três quartos da produção do mundo, e mais de 80% de suas exportações manufaturadas". Isso não impediu que alguns países capitalistas periféricos crescessem visivelmente, embora "a riqueza geral jamais chegasse à vista da maioria da população do mundo". (HOBSBAWM, 1994, p. 255)

Foi um período de grande crescimento econômico do mundo capitalista, mas ocorrido de forma desigual entre as nações desenvolvidas e as chamadas de Terceiro Mundo. Esse fato foi destacado por vários setores da Igreja Católica. Quando, em 1891, o Papa Leão XIII se manifestou sobre a Questão Social com a encíclica *Rerum Novarum*, o horizonte dele era a Europa e a sua preocupação era com "a condição dos operários"; o conflito que se tratava naquele documento era entre o Capital e o Trabalho. Porém, em meados do século XX, a Questão Social para a Igreja Católica tinha se ampliado e incluído também o desenvolvimento desigual entre as nações. O Papa João XXIII, em uma encíclica, deixava isso claro:

> O maior problema da época moderna talvez seja o das relações entre as comunidades políticas economicamente desenvolvidas e as que se encontram em fase de desenvolvimento econômico. As primeiras, por conseguinte, com alto nível de vida, as outras, em condições de escassez ou de miséria [...] dada a interdependência cada vez maior entre os povos, não é possível que entre eles reine uma paz durável e fecunda, se o desnível das condições econômicas for excessivo. (JOÃO XXIII, Papa, 1961, p. 52)

Nesse período de grandes transformações por que passava o mundo, sob o espectro da Guerra Fria, o Papa João XXIII (1958-1963) estimulou o processo conhecido como *aggiornamento* da Igreja Católica. As encíclicas *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), de João XXIII, atualizaram o pensamento oficial. Começou a se defender uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a Justiça Social. Essa tendência foi ratificada com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), que foi o evento mais importante do catolicismo romano no século XX.[26] Quando João XXIII faleceu, em 1963, o Papa Paulo VI (1963-78) continuou esse processo de atualização e de abertura da Igreja Católica ao mundo contemporâneo, enfatizando sempre a defesa da Justiça Social.

Desde o pós-2ª Guerra, a Questão Social começou a ter um peso muito grande na Companhia de Jesus. Apesar de em outras Congregações Gerais[27] a Companhia de Jesus já se ter ocupado das questões sociais, foi apenas na Congregação Geral XXIX, de 1946, que "pela primeira vez na história, uma Congregação se ocupou do apostolado social como tema dum decreto". (JESUÍTAS..., 1999, p. 11) Nessa Congregação, retomou-se um ponto da anterior que estabelecia, como uma forma melhor de os jesuítas trabalharem para enfrentar os problemas sociais, que se instituísse, em cada província ou região, um "Centro de estudos e ação sociais". Esse Centro tinha de estar "apto para estender e propagar o trabalho social, impulsionar e dirigir a Ação social dos nossos".[28] A Companhia de Jesus apoiará a criação dos Centros de Investigação e Ação Social (CIAS) como uma forma de melhor exercer o apostolado social.

---

[26] Sobre o Vaticano II e a sua importância para a Igreja Católica, ver, entre outros, José Oscar Beozzo (1993) e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves; Vera Ivanise Bombonatto (2004).

[27] A Congregação Geral é a instância máxima da Companhia de Jesus. Reúne todos os provinciais, os assessores da Cúria generalícia e alguns padres eleitos para eleger o Prepósito Geral e/ou legislar sobre a missão apostólica e religiosa da Companhia.

[28] *As Congregações Gerais*. Disponível no Arquivo Cohiba / Residência dos Padres.

Os Prepósitos Gerais João Batista Janssens (1946-1964) e depois Pedro Arrupe (1965-1983) intensificaram sua atenção para o apostolado social, exigindo que as províncias dos jesuítas em todo o mundo começassem a dar uma maior atenção aos problemas que dificultavam a missão evangelizadora da Companhia e que cada uma criasse o seu CIAS. O Padre Geral João Batista Janssens escreveu um documento chamado *Instrução sobre o apostolado social* (1949) que teve grande repercussão na Companhia de Jesus, pois era a primeira vez que um Superior dos Jesuítas se dirigia a toda a Ordem sobre este tema.[29] Esse documento era um alerta e um chamado à ação dos jesuítas para enfrentarem a nova realidade que se apresentava.

Nesse documento, o Geral Janssens abordava a mísera condição espiritual e material dos trabalhadores e avisava: "Levantemos os olhos e encaremos à luz da verdade o que estamos vendo todos os dias e a que, infelizmente, nos acostumamos e tornamos indiferentes". O Prepósito fez questão de diferenciar que, quando falava de apostolado social, não era no sentido tradicional de ajuda aos velhos e órfãos que, sem poderem buscar os meios de subsistência, necessitavam de caridade; esse tipo de ação ele denominou de "caridade extraordinária". Mas o que ele queria era "falar dos pobres que têm forças para ganhar honestamente seu sustento, não podem, vista a imperfeita ordem social destes tempos, proverem a si e aos seus como convém".

O Prepósito Geral Janssens definia a finalidade do apostolado social como "dar ao maior número possível, e mesmo a todos os homens, enquanto a condição terrena o permite, certa abundância ou pelo menos mediana dos bens, tanto temporais como espirituais, mesmo na ordem natural". Para isso era preciso os jesuítas estar mais próximos dos pobres e "sentir o que seja viver a vida inteira humilhado; permanecer em ínfima condição; ser esquecido e desprezado [...] ser o instrumento por

[29] Essa Carta é tão significativa para a Companhia de Jesus com relação ao apostolado social que os jesuítas Michael Crerny e Paolo Foglizzio colocam-na como marco de uma nova fase da Companhia de Jesus com relação à Questão Social. *Jesuítas: anuário da Companhia de Jesus 2000* (1999, p. 103).

meio do qual outros se enriquecem". Lembrava que todos os ministérios da Companhia (colégios, Congregações Marianas, exercícios espirituais, entre outros) deveriam estar ligados à Questão Social, porém deveria existir o que ele chamava de um "apostolado social especializado". Por isso, ele retomava a questão da criação dos Centros de Informação e Ação Social, que tinham como finalidade principalmente:

> Ensinar aos outros a doutrina teórica e prática, de modo particular aos sacerdotes, aos leigos cultos e aos mais adiantados dentre os operários, ajudando-os com sua orientação. Esse 'Centro', como já se faz em muitos lugares, difundirá a doutrina social da Igreja por meio de livros, revistas, artigos, conferências e aulas, congressos e quaisquer outros meios, e se esforçará por adaptá-los às necessidades de cada região. (JANSENS, 1949)

João Batista Janssens enviou o padre Manuel Foyaca para a América Latina com o intuito de fomentar o apostolado social no continente. O padre Foyaca lembrava aos jesuítas que na economia capitalista milhares de trabalhadores viviam na miséria; então, "a mera assistência social não resolve o problema social de nossa época. É preciso ir à raiz, arrancando na sua origem a injustiça". Por isso, ele recordava as palavras do Superior dos jesuítas para quem todos os ministérios da Companhia de Jesus deveriam trabalhar para ajudar a resolver os problemas sociais. Retomando a questão da criação dos CIAS, afirmava que o "apostolado social direto" deveria ter padres que se entregassem "por completo a este ministério". (FOYACA, 1991, p. 115-142)

Quando Pedro Arrupe se tornou Prepósito Geral da Companhia de Jesus, em 1965, ele também continuou incentivando um envolvimento maior dos jesuítas com as questões sociais, dando uma atenção especial para a América Latina. Com o seu apoio, o apostolado social foi ganhando cada vez mais importância para a Companhia de Jesus. No continente

latino-americano, o Prepósito prosseguiu apoiando a criação dos CIAS e seu fortalecimento. Estimulou a fundação, em 1966, de um conselho que congregasse os CIAS da América Latina e fosse um elo com o Padre Geral – o Conselho Latino-Americano dos CIAS (CLACIAS). Em uma carta endereçada a todos os padres dos CIAS latino-americanos, ele explicitava a sua posição em relação ao apostolado social: "nenhum de vocês deveria duvidar da vontade da Companhia, nem de que eu pessoalmente me identifico com quem dê prioridade ao apostolado da justiça social, nas circunstâncias concretas da América Latina".[30]

Apesar do crescimento econômico de alguns países da América Latina, a pobreza era gritante entre a maioria da população do continente. Essa contradição foi denunciada pela Companhia de Jesus. Entre os dias 6 e 14 de maio de 1968, Pedro Arrupe esteve reunido com os provinciais da América Latina, no Rio de Janeiro, para discutir as questões sociais do continente. Desse encontro saiu a *Carta do Rio*, ou *Carta da Gávea*, como também é conhecida. Esse documento é muito importante para a Companhia latino-americana, pois nele foram analisados os problemas pelos quais a América Latina estava passando, no período, por uma ótica local. Abordava a questão do crescimento acelerado do continente, mas também a continuação da situação de miséria da maior parte dos habitantes, a questão das populações urbanas e rurais marginalizadas e a "discriminação racial" que sofriam "as populações indígenas".[31]

[30] "ninguno de ustedes debería dudar de la voluntad de la Compañía, ni de que yo personalmente me identifico con quien dé prioridad al apostolado por la justicia social, en las circunstancias concretas de América Latina." Carta *A todos los Padres miembros de los CIAS de America Latina*. 12 dez. 1966. Tradução livre. Disponível no Arquivo do CEAS.

[31] Apesar de não abordar a discriminação racial sofrida pelas populações negras, é importante notar esta menção aos povos indígenas nas preocupações da Companhia de Jesus latino-americana naquele momento, pois, quando, alguns meses depois deste encontro dos jesuítas, ocorrer, em Medellín, na Colômbia, a II Conferência Episcopal Latino-Americana, os índios não serão contemplados diretamente, conforme constatou o padre José Oscar Beozzo (1993, p.126): "Medellín não consagrou nenhum de seus documentos e de suas análises às populações indígenas do continente entre as mais espoliadas, exploradas e agredidas física, cultural e espiritualmente".

Lembrava que "o problema social da América Latina é o problema do próprio homem"; então, a Questão Social tinha de ter uma prioridade absoluta na estratégia apostólica dos jesuítas e todos os outros apostolados, dando ênfase à educação, deveriam estar integrados ao apostolado social.

> Desejamos que todas as formas de apostolado da Companhia, sem perder seu fim específico, se integrem no apostolado social. No que diz respeito à educação, que julgamos ser um dos fatores principais de transformação social, afirmamos a urgência de que nossos colégios e universidades aceitem seu papel de agentes eficazes da integração e da Justiça Social na América. O desenvolvimento de todos não será possível sem a educação integral de todos.[32]

A *Carta do Rio* recordava aos jesuítas que "em toda nossa ação, o objetivo deve ser a libertação do homem de qualquer forma de escravidão que o oprime: a falta de recursos mínimos e de alfabetização, o peso das estruturas sociais". Lembrava que, durante anos, já estavam sendo fundados os Centros de Investigação e Ação Social nas províncias da América Latina, cuja missão específica era "ajudar a conscientizar, estimular e orientar as mentalidades e as ações, com investigações, publicações, ensino e assessoria". Ressaltava a necessidade de a Companhia de Jesus destacar mais homens para estas obras, mas lembrava de que se tinha sempre de "responsabilizar os homens do povo" para que fossem eles "os protagonistas de sua própria libertação". (CARTA DOS PROVINCIAIS..., 1968-1969)

---

[32] Segundo o jesuíta Gabriel Codina (1987, p. 7): "A *Carta do Rio* não se deteve unicamente na teoria. Nossos colégios [...] tomaram a sério o 'serviço social' proposto no Rio [...] Num momento de sério questionamento das nossas instituições educativas, dentro e fora da Companhia, estes aceitaram o desafio de uma nova conversão, comprometeram-se na linha de serem fatores de mudança social e descobriram neste compromisso a sua razão de ser".

Esses documentos mostravam um engajamento cada vez maior por parte dos jesuítas na Questão Social e a sua importância cada vez mais significativa dentro dessa ordem. Para muitos religiosos, tanto quanto para o próprio Superior Geral Pedro Arrupe, os problemas sociais eram percebidos como obstáculos à evangelização e por isso tinham de ser enfrentados e superados. A Companhia de Jesus iria assumir isso oficialmente com o Decreto 4° da Congregação Geral XXXII, de 1975: *A nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça*. O Decreto 4° (como é simplesmente conhecido) é visto pelos jesuítas como o aprofundamento do apostolado social, o ponto culminante do engajamento da Companhia na luta em defesa da Justiça Social.

No decreto 4° era lembrado que "milhões de homens do nosso tempo sofrem pobreza e fome, uma repartição desigual e injusta dos bens e recursos, e as consequências da discriminação social, racial e política!". Avisava que "apesar das possibilidades abertas pela técnica, cada vez mais claramente se vê que o homem não está disposto a pagar o preço duma sociedade mais justa e mais humana". Por isso, o que estava em jogo era "o próprio sentido do homem, do seu futuro e do seu destino". Assim sendo, uma verdadeira evangelização "não se pode realizar a sério sem promoção da justiça". Então:

> As desigualdades e injustiças já não podem ser consideradas como resultado dalguma fatalidade 'natural'; são antes obra do homem e do seu egoísmo. Não há, por conseguinte, promoção propriamente cristã da justiça integral sem um anúncio de Jesus Cristo e do mistério da reconciliação que Ele levou a bom termo [...] Inversamente, não há verdadeiro anúncio de Cristo, não há verdadeira proclamação do seu Evangelho, sem compromisso decidido de promover a justiça.

No Decreto 4°, estava determinado que: "A missão da Companhia de Jesus, hoje, é o serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui uma exigência absoluta". Então se chegava ao ponto máximo; a partir daquele momento, a luta pela Justiça Social era uma **missão** de todos os jesuítas em qualquer parte do mundo, assim como levar a palavra de Deus aos homens. Fé e Justiça Social se tornavam complementares, uma não podia existir sem a outra para nenhum membro da Companhia de Jesus. Anunciar o evangelho de Jesus Cristo exigia um comprometimento firme dos jesuítas em fazer "o mundo diferente do que ele é, e, por conseguinte, sinal do outro mundo". (COMPANHIA DE JESUS, 1975, p. 35-67)

Quando procurei fazer a análise dos documentos da alta hierarquia da Companhia de Jesus sobre a Questão Social, não quis com isso menosprezar a atuação dos jesuítas de todo o mundo, não se pretendeu fazer aqui "uma história vista de cima". Antes mesmo do documento do padre Geral João Batista Janssens sobre o apostolado social, muitos inacianos estavam atuando nas questões sociais. Porém, em uma instituição hierárquica como a Companhia de Jesus, a legitimação de cima é muito importante, pois impulsiona certas tendências como expressou com toda a precisão o cientista-político Scott Mainwaring, no seu estudo sobre a Igreja Católica no Brasil: "A mudança iniciou-se a partir da base, mas tomou impulso somente quando foi legitimada pela cúpula". (MAINWARING, 1989, p. 63)

A importância da legitimação da hierarquia fica clara na entrevista concedida ao autor pelo padre Cláudio Perani, na qual ele demonstrou a importância do Decreto 4° para os jesuítas mais comprometidos com as questões sociais. Ele comentou que o CEAS era muito criticado por alguns jesuítas que viam nele uma instituição que só abordava os problemas sociais e quase nunca tocava nas questões espirituais. Perani afirma que depois do decreto 4° essas críticas foram diminuindo progressivamente.[33] Pois, a partir daquele momento, para todo jesuíta, fé e Justiça

[33] Entrevista com Padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

Social deveriam se tornar faces de uma mesma moeda, pontas de uma mesma cruz.

A partir do pós-2ª Guerra Mundial, a Companhia de Jesus abriu-se para a sociedade com o intuito de influenciá-la. Os jesuítas procuraram ter uma participação mais decisiva no mundo e envolveram-se mais profundamente com as questões sociais. Porém, a Companhia de Jesus ficou também mais suscetível às transformações por que passava essa sociedade. O acirramento e a politização dos conflitos sociais em vários países fez com que setores da Companhia de Jesus se tornassem mais conscientes da realidade de opressão pela qual passava boa parte da população mundial e assumissem um compromisso mais forte com a intenção de transformar as estruturas econômicas para tornar o mundo mais justo.[34]

FÉ E JUSTIÇA SOCIAL: A FUNDAÇÃO DO CEAS

A sociedade brasileira passou por inúmeras transformações durante a década de 1950. O Brasil rapidamente deixou de ser um país de economia agrária exportadora, passando por uma industrialização acelerada, aproveitando-se da infraestrutura montada durante a Era Vargas (1930-1945). Segundo Thomas Skidmore (1976, p. 204), "para a década de 1950, o crescimento *per capita* efetivo do Brasil foi aproximadamente três vezes maior que o do resto da América Latina". Esse desenvolvimento econômico intensificou-se no governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961).

Durante a presidência de JK, tirando proveito de uma conjuntura internacional favorável, o Brasil passou por um crescimento ainda mais acelerado. O Presidente abriu a economia para os capitais externos, propiciando a vinda de multinacionais e incentivando a indústria de bens de

[34] No entanto, dizer que setores da Companhia de Jesus lutaram para tornar a sociedade mais justa ainda não explica por completo a questão. Vários fatores (como o diálogo com as ciências humanas, inclusive com o marxismo, a situação histórica de cada país, entre outros) influenciaram no modo como os inacianos deveriam agir. Isso implica dizer que essa missão dos jesuítas na luta pela promoção humana foi entendida e praticada de diversas maneiras.

consumo. Instalou-se no Brasil um moderno parque industrial automobilístico e as terras brasileiras foram cortadas por milhares de quilômetros de estradas. O Brasil se modernizava rapidamente. Para setores das camadas médias, foram os *Anos Dourados*, mas o governo de Kubitschek não enfrentou eficazmente os problemas sociais, e sua política econômica propiciou uma acentuada concentração de renda e um aumento das desigualdades entre as regiões mais ricas e as mais pobres. O processo migratório foi intenso do campo para as cidades, acelerando um processo de urbanização que causará inchaço nas principais capitais. (GOMES, 2002)

Porém, nesse período de crescimento do país, a Bahia passava por uma estagnação econômica. Enquanto o processo de industrialização alcançava certas regiões brasileiras, a Bahia continuava tendo como base uma economia agrária, contando com poucas fábricas. Segundo Eduardo José Santos Borges (2003, p. 21), em 1958, "o cacau e seus derivados representavam em torno de 70% do comércio exterior baiano. Em contrapartida, os produtos industrializados formavam 87% das importações estaduais". O crescimento desigual entre os estados brasileiros fez com que, durante o período de 1950 a 1960, o índice de emigração do estado da Bahia fosse "o mais intenso de todas as épocas da história baiana". (BAHIA, 1978, p. 17)

A Igreja Católica brasileira, na década de 1950, começava a se reestruturar para enfrentar os novos tempos. Foram criadas a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, para articular o episcopado; e a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), em 1954, para articular os membros das ordens religiosas. Em 1950, a Ação Católica Brasileira (ACB) foi reorganizada seguindo o modelo francês e ganhou mais liberdade de ação. A ACB coordenava a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), entre outras organizações. A Ação Católica ganhou uma nova face, caracterizada por um maior comprometimento

com as questões sociais. Nesse período, os organismos da ACB radicalizaram-se, em especial a JUC.[35]

Nesse momento histórico, uma região mereceu as atenções do episcopado brasileiro: a Região Nordeste. Em 1956, com o apoio da CNBB, os bispos do Nordeste realizaram um encontro em Campina Grande, na Paraíba, para discutir os problemas socioeconômicos da região. Três anos depois, em outro encontro, dessa vez em Natal, debatia-se o mesmo problema. O agravamento e a politização dos conflitos sociais nesta região fez com que o episcopado se preocupasse prioritariamente com a Questão Social. O episcopado criou o Movimento de Natal e o Movimento de Educação de Base (MEB), importantes inovações na questão da educação popular.[36] O clero apoiou a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), em 1959, para ajudar no desenvolvimento da região. Para Scott Mainwaring (1989, p.115) "desde a década de 50, a Igreja nordestina tem ocupado uma posição proeminente na transformação da Igreja brasileira".

O Brasil entrou na década de 1960 enfrentando graves problemas sociais tanto com os trabalhadores urbanos quanto com os trabalhadores rurais, que começavam a se organizar nas Ligas Camponesas, empunhando a bandeira da Reforma Agrária. A renúncia de Jânio Quadros em 1961, menos de sete meses depois de ter assumido o cargo, gerou uma grave crise política. O vice-presidente João Goulart, herdeiro político de Getúlio Vargas, só assumiu o poder por causa do apoio de setores da sociedade brasileira, tendo de enfrentar uma forte oposição dos militares. O início da década de 60 foi um período de extrema polarização na sociedade brasileira, e essa tensão culminou na deposição do presidente João Goulart pelos militares em 31 de março de 1964.[37]

Na década de 1950, os membros da vice-província jesuítica da Bahia ainda não tinham se ocupado, em conjunto, nas atividades relativas à

---

[35] Sobre a JUC, ver José Oscar Beozzo (1984) e Luiz Alberto Gómez de Souza (1984). Sobre a JOC, ver Valmir Francisco Muraro (1985) e Scott Mainwaring (1989, p. 139-164).

[36] Sobre o MEB e o Movimento de Natal, ver Emanuel De Kadt (2003).

[37] O período do Regime Militar será tratado no próximo capítulo.

Questão Social. Não existia um setor destinado ao apostolado social. Isso, no entanto, não quer dizer que os jesuítas individualmente não tivessem assumido posições diante das questões sociais, muito pelo contrário. Muitos inacianos trabalhavam em movimentos como o dos Círculos Operários e o da Ação Católica. Porém, a vice-província ainda não tinha criado oficialmente um apostolado social especializado como já insistia o Superior da Companhia de Jesus. Uma das explicações para esse "atraso" está no fato de que, durante a década de 50, a vice-província recém-criada ainda se estava estabelecendo com a vinda de jesuítas italianos anualmente.

No início da década de 1960, com o acirramento dos conflitos sociais em vários países, foi lançada pelo Papa João XXIII a encíclica *Mater et magistra* (1961). Após a divulgação desse documento, que teve um grande impacto nos meios católicos, o provincial Pedro Dalle Nogare (1958-1964) promoveu um seminário para refletir sobre essa encíclica e a importância da Doutrina Social da Igreja para a sociedade naquele momento histórico. Depois do seminário, ele reuniu uma equipe de padres jesuítas engajados em movimentos leigos e em obras sociais, que começaram a se organizar para uma reflexão comum, com o intuito de desenvolver um trabalho mais eficiente na área social. Não foi encontrado em arquivos dos jesuítas da então vice-província da Bahia nenhum documento sobre essas reuniões. Mas, como afirmou o padre Cláudio Perani, nessas reuniões foi lançada a "sementinha inicial" do futuro CEAS.[38]

O padre Pedro Dalle Nogare começou a incentivar a criação de um CIAS na vice-província da Bahia, tendo como modelo um Centro Social de sua província de origem, em Milão, o *Centro Studi Sociali*, que publicava uma revista chamada *Aggiornamenti Sociali*. Nos catálogos dos jesuítas, já era acusada, em 1963, a existência de um "Centro de Ação Social em

[38] Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

formação”, ainda sem nome definido.[39] No final desse mesmo ano, Dalle Nogare enviou o jesuíta César Galvan à Europa para se preparar para, quando voltasse, assumir o comando desse Centro Social que se estava formando.[40] No ano de 1964, já tinha sido criado o incipiente “Centro Social Bahiense Padre Anchieta”, localizado no bairro da Graça, em Salvador.[41] Porém, esse momento ainda era de indefinição. Nesse Centro Social, até então, não existia uma organização de fato, como se pode perceber em uma análise feita pelos próprios jesuítas desse período:

> Cada qual dos padres ocupando-se individualmente em seu campo de trabalho (social, universitário, catequese, etc.) sem formar uma verdadeira equipe. Apesar de todos os padres trabalharem com afinco e zelo em seus respectivos setores, esta situação ambígua de uma comunidade que não realizava, em equipe, seu fim específico (no caso, o trabalho social em colaboração) durou até pouco.[42]

O ano de 1965 foi crucial para a Companhia de Jesus. Ela tinha um novo Prepósito Geral, o padre Arrupe, e nesse ano foi finalizado o Concílio Vaticano II. Em 1966, terminou a Congregação Geral XXXI (que havia começado um ano antes). Era necessário repensar a atuação da vice-província da Bahia e o então padre provincial, Carlos Bresciani (1964-1968), em reuniões para os estudos dos decretos da Congregação Geral

[39] *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanesis: Societatis Iesu* (1964, p. 54). A vice-província da Bahia era dependente da província italiana; assim, os dados da vice-província estão contidos no catálogo da província Vêneto-Milanesa. Os dados da vice-província estavam sempre defasados um ano no catálogo italiano. Então, o catálogo da província Vêneto-Milanesa de 1964 traz dados que revelam a situação da vice-província em 1963, o de 1965 mostra dados de 1964 e assim por diante. Devo essa informação ao padre Carlos Bresciani.

[40] Entrevista com César Galvan, 3 out. 2006.

[41] *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanesis*: *Societatis Iesu* (1965, p. 59). Disponível no Arquivo Cohiba / Residência dos Padres.

[42] *CENTRO SOCIAL P. ANCIETA*. 8 abr. 1968. Disponível no ACJS.

XXXI, lançou oficialmente o *Survey* na vice-província, conforme determinação do Superior Geral Pedro Arrupe.[43] Bresciani promoveu uma "Consulta Ampla", em julho de 1967, para continuar um debate mais profundo sobre as obras e atividades dos jesuítas na vice-província; uma tentativa de uma visão de conjunto. Foi nesse momento que o apostolado social começou a ganhar uma dinâmica mais intensa para a organização da vice-província da Bahia e possuir um CIAS bem estruturado se tornou prioritário.

Foi apenas a partir de 1967 que esse Centro Social da vice-província da Bahia teve uma maior importância e a instituição começou a se estruturar de fato.[44] A instituição passou a ser chamada também de CEAS, como acabou ficando conhecida.[45] O padre César Galvan, que já havia retornado da Europa, tornou-se o primeiro coordenador do Centro de Estudos e Ação Social. A partir daquele momento, começava a vinda de mais jesuítas para o CEAS, que tinha como obrigação principal dada pela vice-província a elaboração do *Survey*.

O jesuíta Pedro Dalle Nogare é considerado o fundador do CEAS, porém a instituição desenvolveu-se com pouca interferência dele. Por ter outras responsabilidades, ele, aos poucos, deixou o CEAS, tendo tido uma participação muito pequena nessa instituição, cuja direção ficou a

[43] O *Survey* foi um levantamento oficial feito em todas as províncias da Companhia de Jesus em todo o mundo. Esse levantamento tinha de apontar os rumos e as metas para atualizar o serviço dos jesuítas e tornar mais eficaz sua atuação na sociedade moderna.

[44] Nos documentos *Ante-projeto do plano da vice-província da Bahia para 1968*, de 21 nov. 1967, e *II^a Consulta Ampla – Plano para 1968*, de 29 jan.1968, já estava estabelecida como obrigação para a vice-província a "estruturação do CEAS". Disponível no ACJS.

[45] No *Catalogus Provinciae Veneto Mediolanesis: Societatis Iesu* (1968, p. 126-127), aparecem os dois nomes – "Centro Social Padre Anchieta" e "CEAS" – para definir a instituição. Porém, é o nome CEAS que os jesuítas utilizam em seus documentos para falar desse Centro e com o tempo se tornou o nome oficial da instituição.

cargo dos outros inacianos.[46] Entre as várias ocupações de Dalle Nogare, pode-se destacar a de professor da Universidade Católica do Salvador e do Seminário Central. Em 1969, ele passou no concurso para professor universitário de filosofia na Ufba, cargo que assumiu por vários anos.[47] Também trabalhava em uma obra assistencial localizada no Colégio Antônio Vieira, o Centro Social Júlia Devoto, que ele próprio tinha fundado em 1965.

CEAS: OS PRIMEIROS ANOS

O Centro de Estudos e Ação Social fundado em Salvador foi fruto das transformações por que passava a Companhia de Jesus como um todo e de suas preocupações com as questões sociais especialmente durante a segunda metade do século XX. O apostolado social teve uma importância muito forte na Companhia de Jesus, principalmente na América Latina. A vice-província da Bahia criou o seu CIAS como uma forma de responder aos problemas de sua época. O CEAS era uma entidade constituída pela Companhia de Jesus e mantida por ela com a ajuda de agências financiadoras.[48]

A partir de 1967, efetiva-se o processo de estruturação do CEAS. Nesse ano, no *Anteprojeto do CEAS* enviado para a Consulta Ampla da vice-província da Bahia, os jesuítas definiam a função do Centro ainda de for-

[46] O leigo José Crisóstomo, que teve uma atuação muito importante no CEAS, entrou na instituição por volta de 1970-1971. Demonstrou na entrevista desconhecer que o CEAS tinha sido fundado por Dalle Nogare e afirmou que, no período em que ele fazia parte da instituição, o padre Pedro Dalle Nogare "não participava de nada". 23 maio 2006.

[47] Além de seu trabalho docente, Pedro Dalle Nogare era um intelectual de produção intensa. Entre seus escritos, podem-se destacar duas obras: *Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin* e o clássico *Humanismos e anti-humanismos*, utilizado até hoje nos cursos de Filosofia e que já está na 13ª edição.

[48] O CEAS nos seus primeiros anos era financiado pela Sociedade Nacional de Instrução (SNI), um órgão da Companhia de Jesus que financiava instituições da vice-província. Com o passar dos anos, o Centro Social começou a ser custeado também por financiadoras católicas internacionais como o Misereor e a Adveniat.

ma genérica, ao definir o CEAS como sendo "uma equipe de reflexão e aplicação, com função de (1) elaborar e adaptar a doutrina social cristã em forma que responda à realidade do Nordeste brasileiro;[49] (2) contribuir [para] a sua penetração na sociedade local". Para que o CEAS atingisse a sua finalidade, exigia-se que na sua equipe houvesse uma pluralidade de formações, desde teólogos a especialistas em "ciências sociais experimentais", tais como: sociologia, economia, antropologia cultural, política e outras. Era essencial uma interdisciplinaridade entre as diversas áreas do conhecimento para que o objetivo do CEAS fosse alcançado, que era "a ligação da mensagem revelada com a realidade particular".[50]

Nesse documento, já se falava da admissão de leigos para compor os quadros do CEAS. Pelo número reduzido de jesuítas na vice-província e para que o CEAS tivesse uma melhor inserção na sociedade, era necessário que fizessem parte do Centro Social, leigos que tivessem interesse na problemática social. Nos primeiros anos, vários leigos que integraram a instituição, vieram de organismos católicos. Foram ex-alunos do Colégio Antônio Vieira, integrantes da Congregação Mariana Universitária dos jesuítas ou da Ação Católica. Mas logo o CEAS iria se abrir para pessoas provenientes dos mais variados segmentos da sociedade. O Centro Social firmou-se como uma instituição não confessional, e para fazer parte dele independia do credo; o que se exigia era o interesse na luta pela transformação da sociedade para torná-la mais justa.

Em 1969, já se tem a seguinte definição dos objetivos do CEAS:

> O CEAS é uma equipe de reflexão e ação (integrada por economistas, sociólogos, filósofos sociais, te-

[49] É interessante notar que, apesar de a Região Norte fazer parte da vice-província da Bahia, nos primeiros documentos do CEAS, essa região não era mencionada. Isso porque, além de ser a Região Nordeste o espaço em que os conflitos sociais eram mais visíveis, ainda não existiam na Região Norte muitos jesuítas trabalhando naquele momento. Embora fizesse parte da vice-província, a Região Norte era pouco conhecida pela Companhia de Jesus. Só a partir do início da década de 1970, foi que a Região Norte passou a fazer parte das preocupações dos membros do CEAS.

[50] *CEAS: anteprojeto (anexo ao anteprojeto das atividades sociais para a Consulta Ampla de janeiro de 1967).* Disponível no Arquivo do CEAS.

ólogos e especialistas de pastoral) que se propõe contribuir à ulterior elaboração, adaptação e difusão da doutrina social cristã para responder às exigências peculiares do Nordeste brasileiro, que permanece ainda hoje a maior área subdesenvolvida da América Latina em número de habitantes. Nesta área operam duas vice-províncias da Companhia de Jesus: a da Bahia, com sede em Salvador, e a 'setentrional' com sede no Recife.[51] O CEAS é único para as duas províncias.[52]

Essa equipe diversificada que começou a integrar o CEAS, composta por jesuítas e leigos com formações as mais diversas, possibilitou um pluralismo muito grande na instituição. Nesses primeiros anos, destacou-se a atuação do CEAS em quatro linhas que serão trabalhadas agora: 1) Assessoria à vice-província; 2) Biblioteca aberta ao público; 3) Promoção de palestras, cursos e seminários; e 4) Publicação de uma revista própria.

1) Assessoria à vice-província

A vice-província da Bahia criou o CEAS com a função de assessorá-la para refletir sobre a realidade social do seu território e orientar a forma de conseguir um desenvolvimento mais humano e cristão. A primeira responsabilidade do CEAS atribuída pelo provincial foi a execução do *Survey*, conforme tinha ordenado o Prepósito Geral para toda a Companhia de Jesus. Até o início de 1969, a atividade que mais ocupou os membros do Centro Social foi a coordenação das pesquisas e a elaboração do *Survey* da vice-província da Bahia. Em 1968, foi publicada a primeira parte do *Survey* e no ano posterior, os relatórios finais. Esse traba-

[51] Com o desmembramento da província setentrional, em 1952, para a formação da vice-província da Bahia, a vice-província setentrional ficou com os estados de Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará.

[52] *AKTION ADVENIAT ESSEN-Alemanha. Justificativa aos projetos 1,2,3 do CEAS*. 24 ago. 1969. Disponível no Arquivo do CEAS.

lho procurou analisar a realidade de vários estados da vice-província sob diversos aspectos (religioso, econômico, social). Não é intenção, neste livro, analisar todos os pontos desse documento, porém o que importa destacar é que nele já estava refletida a consciência dos inacianos sobre as desigualdades sociais presentes na vice-província:

> Existem ainda largas camadas da população que não participam dos benefícios sociais a que teriam direito. Condições de miséria, refletidas pela baixíssima renda, falta de instrução, falta de qualificação para o trabalho [...] falta de higiene, de cuidados médicos, etc.
>
> À parte o fato da injusta distribuição de recursos, cabe salientar a impossibilidade para muitos de sair do estado de miséria em que vivem [...] e uma certa distância social entre eles e os que participam, em maior ou menor grau, do bem-estar social.[53]

2) Biblioteca

O CEAS manteve na sua sede uma biblioteca, aberta ao público, especializada na problemática social com concentração em Ciências Sociais e Doutrina Social da Igreja. Era uma forma de atender a uma demanda de pessoas (principalmente estudantes universitários e professores) que tivessem interesse nas questões sociais. A biblioteca era percebida pelos jesuítas como uma forma de trazer as pessoas para sua sede, servindo de ligação entre os inacianos e a comunidade. Em uma avaliação feita em 1969, os jesuítas defendiam o desenvolvimento da biblioteca, pois ela era o "principal instrumento de trabalho e de contatos".[54]

Existe um momento singular na aquisição de livros para a biblioteca do CEAS. Um colaborador do Centro Social e professor da Faculdade

[53] *Survey – Vice-Província da Bahia s.j.* 1968. Disponível no Arquivo Cohiba / Residência dos Padres.

[54] *AKTION ADVENIAT ESSEN – Alemanha. Justificativa aos projetos 1, 2, 3 do CEAS*. 24 ago. 1969. Disponível no Arquivo do CEAS.

de Filosofia e Ciências Humanas, István Jancsó, com problemas cada vez maiores com o Regime Militar, precisava de dinheiro para sair do país devido à repressão. Foi então que o coordenador do CEAS na época, César Galvan, angariou dinheiro para comprar a coleção de livros dele. Na entrevista que nos concedeu, István Jancsó mostrou-se extremamente grato ao CEAS por essa ajuda e brincou dizendo: "eu comi minha biblioteca",[55] pois, foi com o dinheiro dessa venda, que ele se manteve no exterior.

3) Palestras, Cursos e Seminários

Os jesuítas sempre se destacaram por terem formação intelectual muito sólida. A maioria dos inacianos do CEAS era formada em áreas do conhecimento como economia, teologia, filosofia, sociologia, entre outras. Esses jesuítas que formaram o CEAS são intelectuais de grande respeito no mundo católico. Por isso, os inacianos do CEAS receberam como função a coordenação de entidades educativas da Igreja diocesana. Nessas instituições, eles promoverem cursos e lecionaram disciplinas. Podem-se destacar duas instituições em que os membros do CEAS tiveram influência decisiva: o Instituto de Desenvolvimento Integral (IDI) e o Instituto Superior de Pastoral Catequética (Ispac).

A equipe do CEAS colaborou, substancialmente, desde a fundação até a orientação do IDI, da arquidiocese de Salvador, fundado pelo arcebispo D. Eugênio Sales (1968-1971). Essa instituição tinha a tríplice finalidade de realizar pesquisas, dar assessoramento quanto a problemas do desenvolvimento e organizar cursos. O diretor da instituição, o jesuíta Pierre Tanguay, era membro do CEAS, e, nos cursos de extensão universitária, outros membros do Centro Social lecionavam também.[56] Além disso, a biblioteca do CEAS ficava à disposição dos alunos do IDI.

[55] Entrevista com István Jancsó, 27 jul. 2006.

[56] No ano de 1969, o IDI tinha como professores os acadêmicos Thales de Azevedo, Ângelo Calmon de Sá e Edivaldo Boaventura, entre outros, e os jesuítas do CEAS César Galvan, Cláudio Perani, Domingos Cúnico, Tomás Cavazzutti. Ver *IDI - Instituto de Desenvolvimento Integral 1969*. Disponível no Arquivo do CEAS.

O CEAS também auxiliou outra instituição da arquidiocese, o Ispac, que oferecia cursos de formação de professores e coordenadores de catequese. O diretor da instituição era também membro do CEAS, o padre Dionísio Sciuchetti. No Ispac, os membros do CEAS lecionaram e promoveram cursos. Vale ressaltar que o CEAS não promovia cursos apenas na Bahia, a sua atuação tinha uma dimensão mais ampla. A título de exemplo, em outubro de 1972, os jesuítas do Centro Social promoveram um curso denominado "Igreja e Desenvolvimento", no município de Urbano Santos, no Maranhão, que tinha como objetivo aprofundar as discussões sobre o desenvolvimento no Nordeste e a atuação da Igreja.[57]

O Centro Social também promovia em sua sede cursos, debates e palestras sobre vários temas, enfocando a problemática política, econômica e social com ênfase na realidade brasileira. Pelo menos uma vez por mês, ocorria uma palestra aberta ao público sobre um tema relevante no período. Essas palestras eram ministradas por membros do CEAS ou por convidados. Em 1970, foram proferidas as seguintes palestras: "Militarismo", pelo jesuíta Andrés Mato; "Sociologia do Conhecimento em Marx", pelo professor Machado Neto, da Faculdade de Direito da Ufba; "Igreja e Realidade Política", pelo padre Romer, diretor do Instituto de Teologia de Salvador; "Sudene", pelo secretário da Indústria e Comércio da Bahia; entre outras.[58]

4) Publicação de uma revista própria

Os membros do CEAS tinham a intenção de publicar uma revista própria e um evento político nacional de muito significado acelerou essa intenção. Em março de 1969, o CEAS lançou os primeiros números dos *Cadernos do CEAS*. Os três primeiros números saíram ao mesmo tempo e abordavam o endurecimento do Regime Militar com a promulgação do Ato Institucional número 5 (AI-5). Esses primeiros números foram feitos de modo rudimentar, em razão da urgência de responder

[57] Projeto Curso Breve *Igreja e Desenvolvimento Urbano Santos* – São Luís (Maranhão). 5 out. 1972. Disponível no Arquivo do CEAS.

[58] *CEAS Informativo*. n. 4, set. 1970. Disponível no Arquivo do CEAS.

rapidamente aos militares pela promulgação do AI-5. Assim, os textos foram mimeografados e distribuídos gratuitamente (ver Caderno de Fotos).

Em outubro do mesmo ano, saiu o número 4, ainda mimeografado, mas com capa já impressa, que reproduzia um texto da revista *Aggiornamenti Sociali*. O número 5, de fevereiro de 1970, já era totalmente impresso; tinha por título *O problema da mão-de-obra operária industrial na Bahia* e continha um trabalho de um integrante do CEAS, o leigo Joviniano Neto. Até o número 29, os *Cadernos do CEAS* não tinham uma periodicidade definida; a partir deste número, sua publicação passou a ser bimestral.

O CEAS iniciava a década de 1970 estendendo suas ações a várias regiões. A importância da instituição foi crescendo gradativamente para vários setores da sociedade brasileira e até superando fronteiras, como fica claro quando se lê as palavras do jesuíta Cláudio Perani, que substituiu César Galvan na coordenação do CEAS em 1972:

> Devemos constatar que o CEAS está firmando-se sempre mais e ampliando sua atividade não somente no Nordeste e Norte do Brasil, mas em todo o país, como também na América Latina. Demonstra-o a maior difusão da revista (Cadernos do CEAS), as contínuas visitas de pessoas e entidades, as cartas recebidas e os pedidos de colaboração provenientes também de outros países da A.L. [América Latina] Impossível prestar conta de tudo isso.[59]

Mas o início da década de 1970 foi também um momento de o CEAS repensar sua práxis. Percebia-se que a atividade do grupo era muito "limitada a universitários e profissionais", por isso se afirmava a "perspectiva de estender o interesse direto às massas populares".[60] Os mem-

[59] *Relatório Atividade CEAS*. 1971. 2° semestre, 1972 1° semestre. O Centro Social constava nesse momento de 30 membros. Disponível no Arquivo do CEAS.

[60] *Dia de Estudo na Residência da Barra*. 5 dez. 1970. Disponível no Arquivo do CEAS.

bros constatavam que: “Na massa marginalizada o CEAS não tem penetração”.[61] Começava-se a pensar em abrir a instituição para as classes populares, das quais os integrantes estavam distantes. Os membros do CEAS perceberam que falavam em defesa das classes populares, mas, até aquele momento, não tinham contato com elas. Sentiu-se a necessidade não só de falar dos oprimidos, mas de ouvi-los.

Quando lhe foi questionado, no seu contato com o CEAS, como ele via a instituição, o professor István Jancsó respondeu: “era uma instituição muito teórica”.[62] Mas, no início da década de 70, os próprios membros do Centro Social começavam também a se questionar quanto a isso, como fica evidenciado em um testemunho da época: “Uma certa perplexidade vem acompanhando ultimamente nossas atividades. Levantou-se o problema da relação TEORIA PRÁTICA”.[63] Eles percebiam que o CEAS se tinha tornado apenas um Centro de reflexão, de produção de conhecimento, desligado da realidade, desligado da ação. Então, corria-se o perigo de cair num “excessivo teoricismo de uma esquerda festiva”. Daí a “necessidade de insistir mais sobre a ação”.[64]

A partir desse momento de reavaliação da orientação do CEAS, começava a delinear-se com mais clareza os objetivos da instituição: “O objetivo geral e a longo prazo é a MUDANÇA DA SOCIEDADE. Dentro disso, o objetivo mais imediato é a CONSCIENTIZAÇÃO para preparar PESSOAS PARA A AÇÃO”.[65]

Em 1972, o Centro Social foi transferido para um estabelecimento maior na Rua Aristides Novis, n° 101 – Federação (onde a instituição permanece até hoje). Aos poucos, a instituição foi ganhando cada vez mais importância política para vários setores da sociedade baiana (e de

---

[61] *Relatório Experiência CEAS*. 7 jul. 1971. Disponível no Arquivo do CEAS.

[62] Entrevista com István Jancsó, 27 jul. 2006.

[63] *Notícias do CEAS.* Jun. 1971. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS.

[64] *Revisão e Planejamento CEAS*. 2 dez. 1972. Disponível no Arquivo do CEAS.

[65] *Síntese da discussão sobre linha política do CEAS na atual conjuntura*. Ago. 1973. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS.

outros estados brasileiros) e estava ampliando suas atividades para as classes populares. Isso no momento em que os militares procuravam fechar todos os canais de oposição.

Com o endurecimento da repressão, a partir do AI-5, o CEAS passaria a criticar cada vez mais o Governo Militar pela supressão das liberdades individuais e pela violação dos direitos humanos. Quantas instituições promoveriam uma palestra aberta ao público com o tema "Igreja e Movimento 1964 – Problemas das Torturas" no ano de 1970, no auge dos *Anos de Chumbo*?[66] Como será demonstrado no próximo capítulo, em várias ocasiões durante o Regime Militar, a Cruz e a Espada iriam se encontrar.

---

[66] Essa palestra foi ministrada pelo integrante do CEAS Joviniano Neto. *CEAS Informativo* n. 4, set. 1970. Disponível no Arquivo do CEAS.

CAPÍTULO II

A CRUZ VERSUS A ESPADA

DO GOLPE MILITAR AOS *ANOS DE CHUMBO*

Em agosto de 1961, o então presidente Jânio Quadros renunciava a Presidência da República menos de sete meses depois de ter assumido o cargo. Com esse ato inesperado, ele causou uma grave crise na sociedade brasileira. O vice-presidente João Goulart, que estava em viagem oficial à China, foi impedido de assumir o poder pelos ministros militares. Goulart era identificado com o ex-presidente Getúlio Vargas, de quem tinha sido ministro do Trabalho. No entanto, com a resistência promovida por vários setores da sociedade brasileira contra a quebra da legalidade constitucional e com o apoio explícito dado a Goulart pelo governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, e pelo general Machado Lopes, comandante do III Exército, criou-se uma solução para evitar um conflito armado. João Goulart assumiria a presidência, porém uma emenda constitucional instituía o regime parlamentarista até que ocorresse um plebiscito para a população decidir se queria a volta ao presidencialismo.

Em janeiro de 1963, o sistema parlamentarista era rejeitado no plebiscito e Jango assumia com poderes plenos a Presidência da República. João Goulart buscou implementar uma política econômica nacional-reformista, indo de encontro aos interesses das oligarquias tradicionais e dos grupos ligados ao capital internacional. (DREIFUSS, 1981) Defendeu a necessidade de reformas estruturais no Brasil, que ficaram

conhecidas como as Reformas de Base[67]. Das Reformas propostas pelo Governo, a Reforma Agrária era tida como uma das de maior importância para o desenvolvimento do país e a que sofria também uma das oposições mais fortes dos setores ligados aos grandes proprietários rurais. A proposta de Reforma Agrária do Governo previa a alteração da Constituição Federal, que exigia indenização prévia em dinheiro pelas terras desapropriadas.

O governo de João Goulart foi marcado por uma grande instabilidade econômica. Em 1963, a inflação chegou a 75% ao ano, patamar elevado para a época. Os investimentos estrangeiros tinham caído vertiginosamente, o Governo Federal acumulava um déficit de 504 bilhões de cruzeiros, equivalente a mais de um terço do total das despesas, as greves estouraram em todo o país e "pela primeira vez desde o fim da 2ª Guerra a economia registrara uma contração na renda per capita dos brasileiros". (GASPARI, 2002, p. 48) Para tentar resolver os problemas econômicos, Jango buscou implementar uma política de desenvolvimento econômico no país com o chamado Plano Trienal[68], que fracassou em seu intuito. Em um período de grande tensão social e política, o Brasil passava por uma crise econômica.

Foi um momento de extrema politização e polarização na sociedade. Várias manifestações sociais foram promovidas por trabalhadores urbanos e rurais, estudantes e subalternos das Forças Armadas. Aparecia no cenário político, como nunca antes na história do Brasil, a participação de amplos setores populares organizados na defesa de seus interesses. Esses segmentos da sociedade defendiam medidas que transformassem as estruturas econômicas e sociais, possibilitando assim um de-

---

[67] As Reformas de Base eram principalmente: reforma agrária, fiscal, educacional, bancária e eleitoral, que seriam imprescindíveis, segundo seus defensores, para o desenvolvimento da Nação. João Goulart também regulamentaria, em janeiro de 1964, a "Lei de Remessas de Lucros", que limitava ao exterior a remessa anual de lucros pelo capital estrangeiro.

[68] O Plano Trienal foi formulado pelo Ministro do Planejamento Celso Furtado. Trata-se de um projeto que pretendeu estabelecer regras e instrumentos rígidos para o controle do déficit público e conter o crescimento inflacionário.

senvolvimento do país conjugado com uma melhor distribuição das riquezas.

Porém, amplos setores da sociedade se viram ameaçados pela implementação dessas Reformas: os grandes empresários, os setores ligados às multinacionais, setores significativos das camadas médias, oficiais das Forças Armadas e a maior parte da grande imprensa. Segundo Daniel Aarão Reis Filho, esse grupo heterogêneo, que defendia o *status quo*, sentia que um processo radical de redistribuição de riqueza e poder na sociedade brasileira "atingiria suas posições, rebaixando-as". Portanto, temia que viesse um tempo de desordem, marcado pela subversão dos princípios e valores, inclusive religiosos: "A idéia de que a civilização *ocidental e cristã* estava ameaçada no Brasil pelo espectro do *comunismo ateu* invadiu o processo político, assombrando as consciências". (REIS FILHO, 2002, p. 27)

A Igreja Católica também refletia em seu interior as contradições e os conflitos existentes no país naquele momento. A polarização dos conflitos sociais instaurou tensões no interior da instituição. Uma grande parte dos católicos e do episcopado defendia a manutenção do sistema vigente e acreditava que o presidente João Goulart estava levando o Brasil para o comunismo. Uma outra parte defendia mudanças, mas acreditava que a forma como Jango conduzia o processo e a radicalização de setores da esquerda poderiam levar o país ao caos. Porém, uma parte do clero e dos católicos (destacando-se os que trabalhavam na Ação Católica) defendia as Reformas como sendo necessárias para diminuir a miséria e, por conseguinte, promover a Justiça Social.[69]

No começo de 1964, o conflito político intensificou-se. Em 13 de março desse ano, uma sexta-feira, o presidente João Goulart fez um comício na Central do Brasil, no Rio de janeiro. Esse evento foi assistido por milhares de pessoas. Nele, o Presidente defendia a revisão da Constituição para executar as reformas estruturais para o Brasil. A principal reforma defendida por Goulart no seu discurso era a Reforma Agrá-

[69] Para saber sobre os setores que apoiavam as Reformas, ver: Paulo Cezar L. Botas (1983) e Emanuel De Kadt (2003). Sobre os setores contrários às Reformas de Base, Solange de Deus Simões (1985).

ria. Segundo ele, o direito da pessoa humana de possuir a terra era uma lição dada pelo Papa João XXIII. O Presidente argumentava:

> O cristianismo nunca foi um escudo para os privilégios condenados pelos Santos Padres, nem também trabalhadores brasileiros, os rosários podem ser levantados contra a vontade do povo e as suas aspirações mais justas. Não podem ser levantados os rosários da fé contra o povo que tem fé numa justiça social mais humana. Os rosários não podem ser erguidos contra aqueles que reclamam a discriminação da propriedade da terra, hoje ainda em mão de tão poucos para enriquecer a uma minoria.[70]

Esse comício teve uma repercussão imensa na sociedade brasileira. A resposta dos setores contrários ao Presidente, que temiam que as Reformas fossem mesmo implantadas, foi imediata. Na sua coluna publicada no jornal *A Tarde*, Renato Simões defendia abertamente a derrubada do Presidente da República, apoiava uma insubordinação militar e afirmava que "a nenhum democrata" era lícito mais enganar-se, "pois, a menos que haja uma pronta e eficaz tomada de posição contra esse estado de coisas, o destino é do 'paredón'".[71]

Se, ao usar referências cristãs como os rosários, Goulart queria demonstrar que não estava levando o Brasil a ser um país comunista, a estratégia mostrou-se equivocada. Esse fato foi percebido pelos setores católicos conservadores como uma afronta, um desrespeito, e os rosários acabariam se tornando o símbolo das "Marchas da família com Deus, pela liberdade". Essas "Marchas" foram manifestações organizadas principalmente por setores do clero e por entidades femininas que serviram

---

[70] "Desapropriação de terras e refinarias". *A Tarde,* 14 mar. 1964, p. 1.

[71] "Sexta-feira, 13". *A Tarde,* 16 mar. 1964, p. 1.

para mostrar a força da oposição ao governo de João Goulart, e para legitimar a deposição do Presidente. (SIMÕES, 1985)

Em 31 de março de 1964, os militares começariam o movimento que derrubaria o Presidente da República, que acabaria se exilando no Uruguai. E como bem definiu Caio Navarro de Toledo: "O governo João Goulart nasceu, conviveu e morreu sob o signo do golpe de Estado". (TOLEDO, 1988, p. 7) Logo após o Golpe Militar, começou uma violenta repressão aos setores da esquerda. A sede da União Nacional dos Estudantes (UNE) foi queimada, universidades invadidas e integrantes das Ligas Camponesas, da Ação Popular e do Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) perseguidos e presos, além de ter ocorrido a cassação dos direitos políticos de várias pessoas por dez anos.

A repressão do pós-Golpe, no contexto baiano, também foi intensa. A residência universitária da Universidade da Bahia foi invadida, e 45 estudantes e 2 funcionários foram presos. (BRITO, 2003, p. 36) A sede do *Jornal da Bahia* também foi invadida e matérias do periódico que sairia naquele dia foram censuradas. (GOMES, 2001, p. 11) A sede do Sindicato dos Petroleiros (Sindipetro) foi tomada por forças combinadas da Polícia Militar e do Exército. (OLIVEIRA JR., 1995, p. 175-179) O MEB teve sua sede ocupada, escolas fechadas e seus integrantes foram perseguidos em várias cidades. (ALVES, M., 1968, p. 183-183) O prefeito de Salvador, Virgildásio Sena, foi preso e deposto; os prefeitos de Vitória da Conquista, Pedral Sampaio, e de Ilhéus, Herval Soledade, também tiveram o mesmo destino. O prefeito de Feira de Santana, Chico Pinto, pensou em resistir, porém, sem armamento para enfrentar os golpistas, desistiu da ideia, sendo depois deposto do cargo.

No entanto, é importante lembrar que a intervenção militar não teve apoio só para a sua deflagração. Amplos setores da sociedade baiana legitimaram o Golpe quando este ocorreu. Nos jornais da época, existem inúmeras manifestações de vários grupos e entidades aprovando a deposição de João Goulart pelos militares. A Associação Comercial da

Bahia cumprimentava o Movimento que salvou o país da "iminente ameaça de sua comunização"[72] e "uma delegação de senhoras cristãs" homenageava o comandante da 6ª Região Militar pela "maravilhosa campanha que se processou com tanta eficiência", afigurando "um milagre de Deus por intermédio das Forças Armadas".[73] O Conselho Universitário da Universidade da Bahia também se congratulava "com as gloriosas Forças Armadas pela nobre e serena atitude que assumiram na preservação dos legítimos anseios do povo brasileiro". (BRITO, 2003, p. 40)

O jornal *Semana Católica*, da arquidiocese de Salvador, afirmava: "Veio mais uma vez o glorioso exército de Caxias, com seu patriotismo [...] salvar-nos do caos econômico, político e religioso em que nos queriam afundar".[74] O próprio Cardeal D. Augusto Álvaro da Silva declarava que tinha sido "Deus" que tinha feito "as gloriosas Forças Armadas do Brasil ouvirem e realizarem os anseios da alma nacional".[75] O apoio que os militares receberam desses vários setores da sociedade foi fundamental para a consolidação do Golpe, e a "Marcha da Família com Deus pela Democracia", que em Salvador ocorreu em 15 de abril, foi o coroamento dessas manifestações de apoio. Um jornal chegou a afirmar que cerca de 200 mil pessoas haviam participado do evento e estampou a manchete: "Toda a Bahia vibrou numa explosão de civismo".[76]

Agora, como os jesuítas da vice-província da Bahia se comportaram diante do Golpe Militar? Durante a pesquisa, não foi encontrado nenhum documento oficial (pronunciamento) da vice-província que tratasse especificamente do Golpe. Aparentemente, a Companhia de Jesus na Bahia não teve uma participação destacada nem apoiando, nem resistin-

---

[72] "À Bahia". *Jornal da Bahia,* 8 abr. 1964, p. 3.

[73] "Gratidão da mulher baiana pela salvação: democracia". *A Tarde,* 7 abr. 1964, p. 2.

[74] "O exército começa a salvar a Nação". *Semana Católica,* 5 abr. 1964, p. 1.

[75] "Aos meus diocesanos". *A Tarde,* 7 abr. 1964, p. 1.

[76] "Toda a Bahia vibrou numa explosão de civismo". *Jornal da Bahia,* 16 abr. 1964, p. 5.

do aos militares, como afirmou o padre Carlos Bresciani: "não entramos muito nesse problema".[77] Em um documento do Colégio Antônio Vieira que fazia o retrospecto do ano de 1964, é comentado de forma indireta e marginal o Golpe Militar, dando pouca importância ao evento.[78] Dois ex-alunos do Colégio Antônio Vieira afirmaram que não se lembravam de nenhuma manifestação explícita dos jesuítas com relação à intervenção militar.[79] E como os jesuítas que formaram o CEAS reagiram naquele momento?

O padre Cláudio Perani estava no Rio Grande do Sul quando ocorreu o Golpe Militar e afirmou que não aprovou nem desaprovou a intervenção dos militares: "Naquela época eu ainda não tinha uma grande consciência da realidade política brasileira".[80] O padre César Galvan, no momento do Golpe, estava estudando na Europa e assistiu "apreensivo" à notícia da intervenção dos militares.[81] O padre Francisco Barturen afirmou que, apesar de não ter feito nenhuma resistência explícita aos militares, não apoiou a derrubada de um regime democrático.[82] Neste momento, devemos lembrar que o Centro de Estudos e Ação Social existia mais no papel do que de fato, a resistência da instituição aos militares só se verificará mais tarde.

A partir de 1966, as manifestações de oposição ao Regime Militar na Bahia começavam a multiplicar-se. Depois do desmantelamento das esquerdas no pós-Golpe, voltavam a estourar, em Salvador, manifestações lideradas pelos estudantes – secundaristas e universitários – que demonstravam a reorganização do Movimento Estudantil depois das per-

---

[77] Entrevista com padre Carlos Bresciani, 15 maio 2006. Isso não significa que, individualmente, algum jesuíta possa ter tido uma ação mais declarada de apoio ou de resistência à intervenção militar.

[78] *História Domus. Colégio Antônio Vieira.* 1964. Disponível no Arquivo Cohiba / Residência dos Padres.

[79] Entrevistas com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas, 31 out. 2006, e Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.

[80] Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

[81] Entrevista com César Galvan, 3 out. 2006.

[82] Entrevista com padre Francisco Xavier Barturen, 9 out. 2006.

seguições de 1964. O Movimento Estudantil baiano destacava-se, nesse momento, na oposição ao Regime Militar, promovendo várias passeatas, greves, manifestações e tendo de enfrentar a polícia na rua em diversas ocasiões. Lutando pelos seus direitos e por maior liberdade, os estudantes na Bahia (e no Brasil) entraram em choque com o Governo Militar.[83]

O ano de 1968 foi crucial no enfrentamento das oposições ao Regime Militar. Multiplicavam-se pelo Brasil manifestações públicas contra os militares. Esse momento de grande efervescência política durou até a promulgação do Ato Institucional n° 5 (AI-5), em 13 de dezembro de 1968.[84] Com esse Ato Institucional, os militares endureceram ainda mais a repressão e fecharam o Congresso Nacional por quase um ano. As liberdades individuais foram restringidas e as manifestações públicas de oposição não seriam mais toleradas.

Para Maria Helena Moreira Alves, a violência desencadeada após o AI-5 convenceu muitos membros das classes médias de que a ditadura "só poderia ser derrubada pela força das armas". (ALVES, M., 2005, p. 173) Porém, as organizações de esquerda que optaram pelo enfrentamento armado aos militares não conseguiram apoio nas camadas populares. Assim, isoladas na sociedade, foram vencidas rapidamente pela repressão. No seu estudo sobre a luta armada em Salvador, Sandra Regina Barbosa da Silva (2003, p. 21) afirma que, já em 1971, "fica praticamente destruída a possibilidade de reativação da luta armada na Bahia".

No início da década de 1970, o Movimento Estudantil já estava enfraquecido, os movimentos sociais e os sindicatos severamente reprimidos, a grande imprensa e as artes vigiadas pela censura e os partidos políticos legais (Arena e MDB) controlados. Além disso, as últimas resis-

[83] Sobre a importância do Movimento Estudantil baiano nesse período, ver, entre outros, Antonio Mauricio Freitas Brito (2003) e Sílvio C. S. Benevides (1999).

[84] Entre outras medidas, o AI-5 permitia ao Presidente da República fechar o Congresso Nacional; cassar mandatos de políticos tanto nos níveis municipal, estadual quanto federal; demitir ou aposentar juízes e funcionários públicos. Também estabeleceu o julgamento de crimes políticos por tribunais militares e a suspensão do direito de *habeas corpus* em "crimes" considerados contra a Segurança Nacional.

tências armadas estavam sendo desarticuladas e seus integrantes sendo mortos ou presos. Foi nesse contexto de endurecimento do Regime que a oposição de setores da Igreja Católica se tornou cada vez mais importante. E, diferentemente de outros setores da esquerda baiana, foi justamente após o AI-5 que a oposição do CEAS começou a se destacar no enfrentamento ao Regime Militar.

O Centro Social não defendeu a luta armada como saída para a Ditadura Militar. O CEAS sempre criticou publicamente essa opção. Nas entrevistas concedidas para este trabalho, os membros confirmaram esta assertiva. Porém, a questão é um pouco mais complexa do que parece, como se pode perceber na afirmação do leigo Luis Antonio Amorim de Aguiar: "não é que se fosse por princípio contra a luta armada, mas é que o pessoal [do CEAS] não via condições práticas para a luta armada".[85] O leigo Joviniano Neto fez uma análise parecida, e afirmou que era "justificável pro cristão" a luta armada, uma vez que existiam "motivos justos" naquele momento para tal ação, porém ele lembrou que "é fundamental na política a análise da correlação de forças [...] e não havia condições objetivas concretas de vitória, de eficácia".[86] Fica claro, então, que não era que os membros do CEAS fossem contrários completamente ao uso da violência contra um regime autoritário, o problema era que eles não viam naquele momento histórico condições para isso.

As fontes do período confirmam o que foi dito pelos entrevistados. Ao comentar a morte do capitão Carlos Lamarca, no Caderno 26, os membros do CEAS consideravam "a sua estratégia – **nas condições atuais do Brasil** – toda ela um erro, a sua decisão foi um erro fatal". (CEAS, 1973b, p. 1, grifo nosso) Percebe-se, nesta afirmação, que não se negava "a estratégia" em si, mas, sim, as condições históricas em que ela foi usada. Eles percebiam o enfrentamento à Ditadura Militar pelas armas como um erro, pois as esquerdas não tinham condições materiais para

[85] Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.

[86] Entrevista com Joviniano Soares de Carvalho Neto, 7 fev. 2007.

enfrentar as Forças Armadas e as camadas populares não estavam organizadas e nem dispostas para um confronto armado. O jesuíta Domingos Cúnico, em 1973, comentava:

> Não acredito na eficiência de uma luta armada. Só poderia ser um último recurso, mas com gente preparada e capaz de assumir. Só um jogo político não muda os corações, não muda o egoísmo [...] Acredito na paciência da fermentação evangélica. Por outro lado, a experiência atual da A.L. [América Latina] não deixa esperar uma revolução a breve prazo.[87]

O CEAS, ao não defender a luta armada como solução para o enfrentamento à Ditadura Militar no Brasil, impediu que ocorresse o seu isolamento dentro da sociedade, tal como aconteceu com as organizações da esquerda armada. Através, principalmente, dos *Cadernos do CEAS*, os membros do Centro Social iriam denunciar o autoritarismo e a violação dos direitos humanos promovidos pelo Regime e criticar o modelo econômico excludente dos militares. Os integrantes do CEAS empunharam a bandeira que poderia unir vários segmentos da sociedade baiana contra a ditadura: a da Redemocratização.

"BOVES ET OVES"

No governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), o Brasil passou por um período de crescimento econômico acentuado, a economia brasileira expandiu-se, refletindo no crescimento acelerado do Produto Interno Bruto (PIB). No entanto, o governo de Médici é considerado também como o período mais autoritário da Ditadura Mi-

[87] *Resposta de Pe. Domingos ao convite da última reunião do CEAS*. 1973. Disponível no Arquivo do CEAS.

litar. Esse momento ficou conhecido como os *Anos de Chumbo* devido à violentíssima repressão sofrida pela oposição durante o seu governo. Manifestação social contrária ao Regime não era permitida, os direitos fundamentais do cidadão foram constantemente violados, a tortura tornou-se prática corrente contra os opositores do Governo e qualquer oposição, por mais moderada que fosse, poderia ser enquadrada como um caso de Segurança Nacional.

Para se ter uma dimensão do clima de tensão sob o qual setores da sociedade brasileira se encontravam naquele período, o relato de Júlio Brandão – que foi colaborador do CEAS – é revelador. Em 1970, ele era professor de história em duas escolas tradicionais de Salvador, e passou para seus alunos uma apostila que continha um relato de um sacerdote inglês acerca da exploração dos operários durante a Revolução Industrial na Inglaterra. Nesse relato, o sacerdote abordava a exploração do trabalho infantil naquele país e denunciava que crianças de até 12 anos tinham jornada de trabalho de até 14 horas diárias. Por ter passado esse texto para os alunos, Júlio Brandão foi intimado a comparecer no quartel da 6ª Região Militar, onde o comandante tinha um fac-símile da apostila e ameaçou prendê-lo. O militar fazia afirmações do tipo: "o lugar do senhor é na Rússia", e, também, "o senhor aí tá comunizando os meninos". Júlio Brandão sintetizou, assim, o clima de tensão na época:

> Nesse momento, você não podia absolutamente questionar nada, levar nenhum debate teórico como era esse de uma situação política do século XIX, na Inglaterra, que dizia respeito totalmente à mão-de-obra infantil, isso foi colocado como um problema de Segurança Nacional.[88]

[88] Entrevista com Júlio Brandão, 2 dez. 2006. Ele afirmou que foi demitido das duas escolas em que trabalhava naquela ocasião.

No seu trabalho sobre o Movimento Estudantil da Bahia durante a Ditadura Militar, *Proibido proibir – uma geração na contramão do poder*, Sílvio Benevides afirma que antes do Ato Institucional n° 5, o Movimento Estudantil vivia um período de "efervescência" na luta contra os militares. Mas, de 1969 até 1974, segundo ele, o Movimento Estudantil passou por um período de "obscuridade", desaparecendo as grandes manifestações que antecederam o AI-5. (BENEVIDES, 1999, p. 71-80) Foi nesse momento de endurecimento do Regime Militar que os setores da esquerda e do Movimento Estudantil encontraram no CEAS um espaço com certa liberdade para fazer oposição aos militares e um aliado na luta pela volta do país a um regime democrático.

O Movimento Estudantil viu na instituição um local de apoio. Segundo Ana Cecília Bastos, por causa do clima de insegurança do período, muitas reuniões estudantis ocorreram na sede da instituição por ser um espaço mais seguro contra a repressão.[89] Um líder estudantil que depois viria a ser integrante do CEAS declarou que, "na época, o Movimento Estudantil todo tinha uma aproximação muito grande com o CEAS".[90] Porém, o Centro Social era um espaço de apoio a vários setores da sociedade baiana e não só aos integrantes do Movimento Estudantil. Como afirmou Elsa Kraychete, o CEAS era um "ponto de interseção com todos aqueles que lutavam pela democracia".[91]

Os *Cadernos do CEAS* sempre tiveram uma importância muito grande para a instituição, já que foi principalmente através deles que o Centro Social ganhou uma projeção nacional durante a Ditadura Militar. Porém, o CEAS abrangia um complexo de atividades muito mais vasto. E, no início da década de 70, o CEAS começava a ampliar sua atuação política na sociedade. Além da publicação dos *Cadernos*, das palestras e dos cursos na sede da instituição, começava-se o trabalho de base nas comunidades populares. O CEAS, então, criou duas equipes: a "Equipe de Redação",

[89] Entrevista com Ana Cecília Bastos, 10 jan. 2007.

[90] Entrevista com Gabriel Kraychete, 26 out. 2006.

[91] Entrevista com Elsa Kraychete, 1º dez. 2006.

que trabalhava nas edições dos *Cadernos do CEAS*, e a "Equipeduca", que trabalhava diretamente com as bases.[92]

A "Equipeduca" tinha como objetivo geral o assessoramento dos trabalhos de base. O que os membros desta equipe chamavam de "assessoramento" eram atividades as mais diversas. Significava desde estudos socioeconômicos de regiões pobres, visitas a cidades do interior para a organização de seminários e cursos, até a ajuda na formação, nos bairros e comunidades, de grupos de pressão na defesa de seus interesses. Além dessa grande diversidade de trabalhos, que era obrigação da "Equipeduca", a sua área de atuação era muito extensa. Em Salvador, eles trabalhavam nos bairros periféricos do subúrbio, mas, também, trabalhavam em várias comunidades da Região Nordeste (e chegaram a atuar em outras regiões do país).[93] Foi através dos trabalhos da "Equipeduca" que o Centro Social começou a ter uma presença mais forte junto às classes populares.[94]

As atividades do CEAS foram se ampliando durante a década de 70, por isso, cada vez foi mais importante a participação dos leigos nessa instituição da Companhia de Jesus, pois, pelo número reduzido dos jesuítas, estes não teriam condições sozinhos de dar conta de todas as atividades que o Centro Social promovia nos vários estados brasileiros.[95]

---

[92] Existia, nesse período, uma terceira equipe chamada "Equipe de Contatos", que deveria auxiliar as outras duas equipes para a realização de um trabalho mais organizado e integrar o CEAS com outras instituições que tivessem uma orientação parecida com a do Centro Social.

[93] Para se ter uma ideia da atuação prática da "Equipeduca"; no ano de 1974, seus membros promoveram cursos, treinamentos, encontros e estudos em 20 cidades, além de Salvador, de 7 estados do país. *Revisão Equipeduca: 1974*. Disponível no Arquivo do CEAS.

[94] No final da década de 70, a "Equipeduca" foi divida em duas: "Equipe Urbana", que trabalhava nos bairros periféricos de Salvador, e "Equipe Rural", que trabalhava em comunidades da Região Nordeste.

[95] Em 1973, o CEAS contava com 30 membros, dos quais apenas 9 eram jesuítas. Para o número total de membros, *Relatório Atividade CEAS*. 2° semestre 1972 e 1° semestre 1973. Sobre o número de jesuítas, *Esboço do relatório pedido pelo pe. Luciano. Grupo de Jesuítas e leigos com o nome de CEAS*. 7 dez. 1973. Disponível no Arquivo do CEAS.

Muitos integrantes das esquerdas – especialmente do Movimento Estudantil – começaram a fazer parte do CEAS, pois, era um local, ainda, possível de se fazer um trabalho político com as bases e uma oposição pública aos militares.

Como se lê em um documento da instituição: "O CEAS é uma entidade de Igreja; sua inspiração [é] evangélica, seus objetivos, porém, não são confessionais".[96] Para trabalhar na instituição, eram analisados o posicionamento e a atuação política, e não o credo do indivíduo. O CEAS incorporava no seu quadro aquelas pessoas da esquerda que quisessem lutar por uma sociedade mais justa e pela volta ao regime democrático. Nas esquerdas daquele período, os marxistas tinham uma grande força. O Centro de Estudos e Ação Social abriu as suas portas também para os marxistas. Além dos jesuítas e dos leigos católicos que formavam o CEAS, fizeram parte da instituição membros de partidos proscritos como o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido Comunista do Brasil (PC do B).

Segundo o jesuíta Cláudio Perani, a contribuição dos marxistas "foi sempre fundamental" na instituição e eles "deram ao CEAS uma maior abertura e aceitação, particularmente no mundo das esquerdas". (CEAS, 1994, p. 18) Os *Cadernos do CEAS* também publicavam textos de intelectuais marxistas (e de outras correntes da esquerda), como concluiu o marxista e integrante do CEAS José Crisóstomo, ao tratar dos *Cadernos*: "Creio que a revista foi [...] uma grande experiência de sincretismo baiano, um corredor, um canal de comunicação e diálogo entre setores de inspirações diversas que têm importância na formação de uma cultura política no Brasil". (CEAS, 1994, p. 18)

Se, por um lado, como foi dito por Cláudio Perani, essa "abertura" aos marxistas fez com que o Centro Social ganhasse mais legitimidade e importância para as esquerdas baianas; por outro, fez com que a instituição fosse, também, muito criticada pelos setores católicos mais conservadores, que não concordavam com essa aproximação com os

[96] *Entidade CEAS.* Dez. 1976. Disponível no Arquivo do CEAS.

marxistas e nem com o diálogo que os jesuítas promoveram com o marxismo nos *Cadernos do CEAS*. Um dos membros da Igreja baiana que fez severas críticas a essa postura do CEAS foi o arcebispo de Salvador D. Avelar Brandão Vilela (1971-1986), que discordava desse contato muito estreito da instituição com os marxistas.

O arcebispo manifestou sua preocupação em relação ao diálogo do CEAS com o marxismo em uma carta endereçada ao Centro Social, em 1972: "Percebo que o aproveitamento da **análise científica** dos fatos caracterizadas por uma ideologia não cristã pode trazer muitos equívocos, sobretudo quando se quer fazer trabalho de base".[97] Em uma ocasião em que o arcebispo esteve no CEAS, ele afirmou que o Centro de Estudos e Ação Social era uma instituição formada por *"boves et oves"* (expressão, em latim, que significa bois e ovelhas). Para D. Avelar, as "ovelhas" eram os jesuítas e os leigos católicos que trabalhavam na instituição, enquanto os "bois" eram os marxistas, ou seja, os ateus.[98]

Apesar das críticas dos setores católicos ao contato do CEAS com os marxistas, esta instituição da Companhia de Jesus recebeu uma contribuição muito importante deles tanto quanto dos leigos católicos. Em um período de cerceamento das liberdades individuais e da tentativa de controle de todos os canais de participação política da sociedade (como sindicatos, partidos políticos, entre outros) pelo Governo, o CEAS se tornaria um espaço de encontro e resistência das esquerdas baianas. Jesuítas, leigos católicos e marxistas de vários partidos uniram-se, dentro da instituição, contra o inimigo externo comum: a Ditadura Militar.

[97] Carta *Ao grupo sacerdotal do CEAS (religiosos) aos cuidados do Pe. Luciano e do Padre Tarcisio.* 29 out. 1972. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS.

[98] Essa expressão foi tão marcante para os marxistas que trabalharam na instituição que foi relatada, ao autor, nas entrevistas por José Crisóstomo, Elsa e Gabriel Kraychete. Em um documento interno da instituição, os membros do CEAS comentavam que existia "um olhar escandalizado a ver a colaboração dos 'oves' com os 'boves'" por parte de setores da Igreja Católica. *Notas para revisão e posicionamento, a partir da tensão D. Avelar – CEAS – circulação interna*. Disponível no Arquivo do CEAS.

OS CADERNOS DO CEAS ROMPENDO OS *ANOS DE CHUMBO*

Em um relatório que o jesuíta Luciano Mendes de Almeida[99] pedia aos membros do CEAS para definirem a "conveniência" de sua atuação, os inacianos do Centro Social responderam dessa forma:

> Poderíamos dizer que a conveniência da atuação do CEAS é a necessidade de um centro propulsor, uma voz corajosa de denúncia das injustiças sociais e que propõe ações inovadoras e metas, a longo prazo, de uma mudança social que leve para um mundo mais fraterno. Neste tempo de excessiva "prudência" eclesial, a voz do CEAS aparece mais útil ainda e muitos testemunhos de pessoas qualificadas confirmam nossa afirmação.[100]

Através dos *Cadernos do CEAS*, a instituição tornou-se essa "voz corajosa" de denúncias contra o Governo Militar. Na sua revista, o CEAS criticou a violação dos direitos humanos, a restrição dos direitos individuais e o modelo econômico excludente defendido pelos militares. Os três primeiros números, que saíram ao mesmo tempo, em março de 1969, abordavam a situação política do Brasil pós-AI-5: criticavam os poderes extraordinários que o Poder Executivo conseguira com esse Ato Institucional, analisavam a relação do Estado com a sociedade e defendiam a volta ao regime democrático.

---

[99] Nesse momento, o jesuíta Luciano Mendes de Almeida estava percorrendo o Brasil com o intuito de tentar integrar as províncias e vice-províncias dos jesuítas para um trabalho mais organizado com relação ao setor social. Mais tarde, ele seria nomeado bispo auxiliar de São Paulo e, depois, arcebispo de Mariana. Foi, também, secretário-geral (1979-1986) e presidente (1987-1995) da CNBB. Sobre a atuação de Luciano Mendes, nesse período, na integração dos jesuítas ligados ao apostolado social: entrevistas com os padres Cláudio Perani, 20 jan. 2006, e Francisco Xavier Barturen, 9 out. 2006.

[100] *Esboço do relatório pedido pelo pe. Luciano. Grupo de Jesuítas e leigos com o nome de CEAS*. 7 dez. 1973. Disponível no Arquivo do CEAS.

No Caderno número 1, está reproduzido o documento da CNBB *Declaração dos membros da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, de 18 de fevereiro de 1969, que tinha sido entregue pelos bispos ao Presidente da República. Nesse texto, o episcopado, apesar de defender uma "leal colaboração" com o Governo, demonstrava uma enorme preocupação com a situação do país após o AI-5, já que este Ato Institucional possibilitava arbitrariedades como "a violação dos direitos fundamentais" do cidadão e tornava "muito difícil o diálogo autêntico entre governantes e governados". Por isso, os bispos apelavam "a todos os homens de boa vontade, principalmente aos atuais responsáveis pelo destino da nação", que "se leve a termo, quanto antes possível, a redemocratização do Regime". (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1969, p. 2-6)

Os Cadernos 2 e 3 trazem trabalhos feitos pelos próprios membros do CEAS. No Caderno número 2, está o artigo *Colaboração Igreja-Governo*. O texto alertava para a tentativa dos militares e políticos de capitalizarem o prestígio da Igreja Católica para eles mesmos, mediante a utilização de referências de documentos pontifícios em suas falas, procurando o apoio dos bispos para seus projetos. O documento advertia quanto às pressões do Governo contra as posições críticas do episcopado com relação à realidade política e social brasileira no período, além de fazer referência à tentativa de limitar a ação da Igreja à esfera do "estritamente espiritual". Os membros do CEAS lembravam a autonomia da Igreja Católica para defender posições políticas na ordem temporal, "mesmo que esta atuação implique denúncia e não-conformismo declarado" pelos poderosos, e conclamavam a Igreja a não se calar, pois:

> A missão da Igreja de fato é a vida espiritual dos homens, mas esta vida não é algo abstrato, separado da vida terrena, algo que nos faça viver num outro mundo. Vida espiritual ou vida de fé significa a nossa vida terrena aberta aos valores supremos, escatológicos, transcendentes, mas é sempre esta realidade humana, vivida nesta terra, assumida toda

> a problemática temporal e levando-a à realização definitiva na entrega a Cristo. A fé não aliena; ao contrário, engaja o homem na **realização do Reino de Deus** que inicia aqui **na Terra** e assume todos os valores terrestres. (CEAS, 1969a, p. 2-15, grifo do autor)

No Caderno 3, está contido o texto *Poderes de exceção e redemocratização.* Nele, os integrantes do CEAS sinalizavam para o perigo de os poderes estarem concentrados nas mãos dos militares. Eles criticavam o Governo por ter criado um "Estado forte", posto que o Executivo detinha funções dos poderes Legislativo e Judiciário. Ressaltavam que uma política baseada em poderes altamente centralizados nas mãos de poucos criava obstáculos para um clima de confiança e colaboração entre o governo e os governados, já que "o Estado tende a reduzir-se ao poder, a um poder que se autodefende contra quem deveria servir"; dessa maneira, o Estado tende a considerar-se fonte e origem de todos os direitos e "critério último de uma autoridade que, fundamentalmente, pertence ao povo". Para os componentes do CEAS, com o AI-5: "A porta para arbitrariedades e abusos está, portanto, aberta".

Eles afirmavam que os militares não admitiam contestação de nenhuma forma e tentavam eliminar o pluralismo político na sociedade, restringindo a liberdade de expressão com a censura à imprensa. Os membros do CEAS definiram essa posição do Governo como "semente de Totalitarismo". No texto, eles ironizavam a postura do Governo Militar que, apesar de cada vez mais limitar as atividades políticas e cercear as liberdades individuais, continuava "afirmando uma democracia que ridiculariza a nação brasileira diante da opinião mundial". Utilizando um trecho do discurso do general-presidente Costa e Silva, sintetizavam a atuação dos militares naquele momento: "A mais traiçoeira manobra dos sistemas totalitários consiste em se fazer parecerem democráticos para mais eficientemente destruir a democracia". (CEAS, 1969b, p. 2-15)

Esses *Cadernos* tiveram uma repercussão muito grande nas esquerdas baianas.[101] Nesses três exemplares já demonstravam como seria a posição do Centro de Estudos e Ação Social com relação ao Regime Militar. Os *Cadernos do CEAS* nasceram como uma forma de a instituição poder analisar a realidade sociopolítica do Brasil naquele momento, e entender as transformações por que o país passava em um período de crescimento acelerado da economia. Entretanto, surgiram, também, como uma maneira de reagir aos militares, conforme afirmação do leigo Joviniano Neto sobre os *Cadernos*: "por terem surgido no período ditatorial, foram muito orientados pela luta contra o regime autoritário, utilizando a força das ideias". (CEAS, 1994, p. 15) Para um leitor do Rio Grande do Sul, os *Cadernos do CEAS* eram "uma das poucas coisas autênticas que ainda se publica no país". (CARTAS AO CEAS, 1972, p. 64)[102]

Nos seus textos, os membros do CEAS procuraram mostrar um Brasil diferente do que era construído pela propaganda do Regime, interpretando as mudanças pelas quais o país passava com a modernização promovida pelos militares e criticando o modelo econômico adotado no país. Os membros do CEAS também publicaram, nos *Cadernos*, vários documentos que atacavam o Governo Militar, denunciando o caráter autoritário do Regime e a violação dos direitos humanos, documentos que por causa da censura não poderiam ser publicados na grande imprensa.

No Caderno 9-10, estava contido o *Manifesto do clero da arquidiocese de São Luís do Maranhão*, no qual os signatários manifestavam suas preocupações com a situação brasileira. Apesar de constatarem certo dinamismo na economia local e um desenvolvimento industrial no estado, eles sentiam a necessidade de destacar que para os camponeses a situação havia piorado. Eles eram vítimas da opressão de poderosos que os impediam

[101] Os textos dos membros do CEAS dos números 2 e 3 foram reproduzidos na revista *Serviço de Documentação (SEDOC)*, v. 2, n. 1, p. 39-59, jul. 1969. O texto *Poderes de exceção e redemocratização* foi republicado no *Caderno do CEAS 9-10* atendendo aos vários pedidos feitos à Equipe de Redação.

[102] Em poucas edições da revista, foram publicados trechos das cartas que a instituição recebia dos leitores. Não foram encontradas essas cartas no arquivo da instituição.

“de usufruir os direitos do homem, proclamados pelo Evangelho e garantidos pela Constituição Brasileira”. E denunciavam: “Fato dos mais revoltantes é a constatação de que, em muitos pontos do interior do Estado, o organismo policial de defesa dos direitos humanos é transformado em instrumento de opressão em favor de lideranças políticas”. (MANIFESTO..., 1970, p. 56-57)

Nesse mesmo número, estava registrada uma denúncia do episcopado do Ceará, Piauí e Maranhão contra a prisão dos padres José Antônio de Magalhães Monteiro e Xavier Giles de Maupeou d´Ableiges, que foram acusados pela Polícia Federal de atividades subversivas. Nesse documento, os bispos acusavam os policiais de terem torturado o padre José Antônio, e descreveram os suplícios sofridos pelo sacerdote, que “foi amarrado nos punhos e nos pés, pendurado num pau que ia de uma janela a uma mesa. Aí ficou cerca de duas horas e desse modo iníquo foi ultrajado”. Em outro momento, revelavam os bispos: o sacerdote foi submetido durante cerca de três horas a “pontapés, puxões de cabelo, bofetadas no rosto, pés no abdome, tudo isto com o objetivo de fazê-lo confessar crimes de que é acusado”. Os policiais chegaram a fingir que iriam queimá-lo; então, “depois de tanto suplício, sem mais domínio de si mesmo, o padre assinou tudo quanto lhe foi apresentado”. (NOTA..., 1970, p. 58-60)

Lendo os *Cadernos* desse período, fica claro que os membros do CEAS utilizaram como *estratégia política* criticar a violação dos direitos humanos e o problema da tortura, respaldando-se nos documentos da hierarquia católica. Em outras palavras, em vez deles mesmos afirmarem que os militares torturavam, faziam isso através dos documentos produzidos pelos membros da cúpula da Igreja como uma forma de se protegerem. Durante os *Anos de Chumbo*, os textos mais incisivos, na crítica da violação dos direitos humanos, que apareceram nos *Cadernos* foram os produzidos pelos bispos católicos.[103]

[103] Obviamente que a escolha de um documento para ser publicado nos *Cadernos do CEAS* não era feita de forma inocente, tinha uma intencionalidade política clara. Tanto que os bispos que mais tiveram espaço nos *Cadernos*, nesse momento, foram D. Pedro Casaldáliga e D. Helder Câmara, dois críticos públicos do Regime Militar.

No Caderno 26, estavam transcritos os documentos dos bispos D. Pedro Casaldáliga e D. Tomás Balduíno, que abordavam o julgamento e a condenação, pela Justiça Militar de Mato Grosso, do missionário francês Francisco Jentel, que trabalhava com camponeses nesse estado. No seu manifesto, D. Casaldáliga, bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, denunciava que o padre Jentel fora "condenado a dez anos de prisão, depois de quase ano e meio de farsa processual", pelo seu trabalho ao lado dos oprimidos. Descrevia, nesse documento, vários momentos de brutalidade de policiais contra o povo, e era pela defesa deste, afirmava o bispo, que os membros da Igreja Católica estavam sendo "perseguidos, caluniados, controlados, presos". Mesmo assim, avisava que iria continuar seu trabalho e pedia, no final do documento, a todos que apoiavam o compromisso da Igreja com o povo que orassem: "porque acreditamos sinceramente que são bem-aventurados aqueles que sofrem perseguição por causa da justiça". (CASALDÁLIGA, 1973, p. 57-64) Por ter publicado esse manifesto, o coordenador do CEAS, Cláudio Perani, foi intimado a comparecer à sede da Polícia Federal para dar explicações.

No momento em que o Centro de Estudos e Ação Social publicava essas denúncias contra o Regime na sua revista, acabava dando visibilidade nacional (e também internacional)[104] aos fatos denunciados. Os textos produzidos pelo clero que atacavam as arbitrariedades do Governo dificilmente encontrariam outros espaços para ser publicados por causa da censura aos meios de comunicação, ficando com isso restrita a sua divulgação. Entretanto, o Centro Social não publicou apenas documentos da Igreja Católica denunciando as arbitrariedades do Regime nos *Cadernos*, também foram publicados documentos das esquerdas de forma geral.

No Caderno 15, estão contidos dois documentos de universitários da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal da Bahia pedindo solidariedade contra a ameaça de expulsão da universidade e cassação, por três anos, do direito de estudar do aluno José Sérgio Gabrielli,

[104] Os *Cadernos do CEAS* tinham assinantes também no exterior. Porém, nos relatórios da Equipe de Redação, geralmente não colocavam a nacionalidade de origem dos assinantes de fora do país.

que estava a apenas 25 dias da conclusão do curso. O estudante e ex-presidente do Diretório Central dos Estudantes (DCE) estava sendo julgado com base no Decreto-Lei 477;[105] segundo o manifesto, o motivo era "a existência de uma acusação alheia à vida universitária". Os membros do CEAS diziam que esse episódio mostrava "a incongruência de certas normas, que não podem mais ter um valor de lei, quando vão contra direitos da consciência humana". (CEAS, 1971b, p. 59-61)

Porém, além do cerceamento das liberdades e da violação dos direitos humanos, os membros do CEAS criticavam também fortemente a política econômica adotada pelos militares. Nesse momento, o Brasil vivia o seu "milagre" na economia devido ao crescimento acelerado do país. Aproveitando-se de uma conjuntura internacional favorável e de investimentos do capital estrangeiro, o Brasil teve um desenvolvimento industrial surpreendente e uma participação maior no comércio internacional. (PRADO; EARP, 2003, p. 222-228) A economia brasileira cresceu rapidamente e os militares construíram um moderno sistema de telecomunicações que integrou quase todo o país. Depois desse período, o Brasil "tornara-se a décima economia mundial, oitava do Ocidente, primeira do hemisfério sul". (GASPARI, 2002, p. 208) Entretanto, esse desenvolvimento não foi conjugado com uma busca pela equidade social, muito pelo contrário, só fez ampliar as desigualdades. Essa era a principal crítica contida nos *Cadernos* com relação ao modelo econômico brasileiro.

No Caderno 21, de outubro de 1972, o CEAS iria demonstrar as fragilidades e os problemas do "milagre brasileiro", utilizando os dados oficiais publicados no censo demográfico de 1970. Nesse número, os membros da instituição teciam críticas incisivas ao modelo econômico do Regime Militar. Comentavam que "os recenseadores tiveram a cara-de-pau" de ainda perguntar a alguns entrevistados: "Quanto ganha você meu irmão?". E sarcasticamente eles afirmavam: "E o irmão, na hora,

[105] Promulgado em 26 de fevereiro de 1969, esse decreto determinava, entre outras coisas, a demissão ou dispensa de professor por cinco anos e, para os alunos, o desligamento ou proibição de matrícula em instituição de ensino pelo prazo de três anos, se fossem pegos em "manifestações políticas".

parece não se ter lembrado com muita clareza do milagre brasileiro". De acordo com os dados do Censo vinha "a constatação global de que as disparidades de renda se aprofundaram na década de 1960 a 1970". Com os dados apresentados pelo IBGE, ficava clara a ampliação das desigualdades sociais, ou seja, "muitos ganham pouco, poucos ganham muito. Mas o Brasil progride".

Eles também analisavam as desigualdades sociais de uma perspectiva regional. Apesar de pequenos setores nas Regiões Norte e Nordeste gozarem "dos altos rendimentos dos extratos superiores do Rio e de São Paulo", os estados do Nordeste continuavam tendo "mais de cinqüenta por cento dos trabalhadores na faixa ínfima de rendimentos mensais". O que eles observaram que não havia exceção para nenhuma região brasileira era em relação à concentração de renda, visto que, "em todas as regiões, quando comparamos 1970 com 1960, constatamos um agravamento das disparidades entre as classes. [...] É a superfície do nosso desenvolvimento". (CEAS, 1972b, p. 1-37)

A partir de meados da década de 1960, a Bahia passou por um crescimento econômico decorrente dos investimentos feitos pelo Governo Federal. A instalação do Centro Industrial de Aratu (CIA) e do Complexo Petroquímico de Camaçari (Copec) promoveram um crescimento acelerado do estado. (BAHIA, 1978, p. 20-22) Contudo, como aconteceu em nível nacional, o desenvolvimento econômico na Bahia não estava conjugado com o desenvolvimento social da população. Isso ficava claro na análise feita da Bahia, no final da década de 60, pelos jesuítas do CEAS para o *Survey* da vice-província:

> Em síntese, o **setor social** constitui para a Igreja um dos apelos mais urgentes, pois, de regra geral na Bahia o desenvolvimento econômico caminha muito mais rapidamente do que o desenvolvimento social e humano, aumentando a marginalização das massas rurais e urbanas.[106]

[106] *Survey: relatórios finais – Vice-Província da Bahia s.j. 1969*. Grifo no original. Disponível no Arquivo do Cohiba / Residência dos Padres.

O Centro de Estudos e Ação Social era (e é) uma instituição que tinha (e tem) como objetivo principal a luta pela promoção humana. Para os membros desse Centro, o Regime Militar era um empecilho a que atingissem seu objetivo, pois, desde que os militares assumiram o poder, as condições de vida da maioria da população tinham piorado, seja por causa da restrição às liberdades e da violação dos direitos humanos ou por causa de um modelo econômico que enriquecia poucos, deixando a grande maioria da população em situação de pobreza. Por isso, para que o objetivo central do CEAS fosse alcançado (a promoção humana), era condição *sine qua non* o fim da Ditadura Militar.

UMA IGREJA A CAMINHO DO POVO: A APREENSÃO DO CADERNO 27

Por que o CEAS nunca foi invadido pelos militares? Esta é uma questão que tem de ser formulada e respondida quando se olha a trajetória percorrida pelo CEAS na oposição à Ditadura Militar. Essa pergunta foi feita a todos os membros que foram entrevistados. As hipóteses levantadas[107] por eles seguiram a mesma direção. Para Luis Antonio Amorim de Aguiar, se o CEAS não fosse "uma instituição ligada à Igreja Católica, aquilo tinha sido fechado". Ele também fez questão de ressaltar o contato do CEAS com o prelado da diocese de Salvador: "Nós tínhamos a bênção protetora de um Cardeal conservador e íntimo da ditadura".[108] As respostas dos outros membros ressaltaram um desses aspectos.

[107] Lembrando que, permanecendo os arquivos da polícia política na Bahia indisponíveis aos pesquisadores, para essa pergunta só podem ser construídas hipóteses.

[108] Entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.

Queria levantar uma outra hipótese para complementar as que foram colocadas pelos entrevistados.

Em 8 de agosto de 1968, a Polícia Militar baiana invadia o Mosteiro de São Bento para prender estudantes que o abade D. Timóteo Amoroso Anastácio estava protegendo após uma manifestação estudantil. Essa invasão ao Mosteiro causou uma indignação muito forte em vários setores da sociedade baiana. Os policiais que invadiram o Mosteiro ficaram conhecidos como os "novos holandeses", pois, antes desse episódio, o Mosteiro de São Bento só tinha sido invadido pelos holandeses no século XVII.[109]

Então, para os militares, invadir outra instituição católica em Salvador, sem um bom motivo, era criar um conflito muito sério com a Igreja local. Não se deve esquecer que o *esprit de corps* dentro dessa instituição é muito forte. Além disso, como indicou Luis Antonio Amorim de Aguiar, os dois Cardeais que comandaram a diocese de Salvador desde o AI-5 (D. Eugênio Sales e depois D. Avelar Brandão) mantiveram sempre uma porta aberta para o diálogo com os militares, mesmo no período mais tenso das relações entre a Igreja Católica e o Estado. Tanto D. Eugênio quanto D. Avelar evitavam fazer críticas públicas ao Regime como outros membros do episcopado faziam e tinham o apreço de alguns setores das Forças Armadas.[110]

Apesar de os militares nunca terem invadido o CEAS, era evidente que eles estavam vigiando a instituição, e os próprios membros sabiam disso. O padre Cláudio Perani relatou dois acontecimentos que não deixavam dúvidas sobre isto. Certa vez, ele foi fazer uma ligação e, quando colocou o telefone no ouvido, escutou: "Alô, aqui [é da] IIª Seção", depois o telefone ficou mudo. Por esse erro, os membros do CEAS tive-

---

[109] O abade do Mosteiro de São Bento, em Salvador, foi um dos principais representantes da Igreja Católica na resistência à Ditadura Militar na Bahia. Sobre a atuação dele durante o período e sobre a invasão do Mosteiro, ver Joviniano Carvalho Neto (1996) e Eduardo Diogo Tavares (1995).

[110] Sobre a tentativa de diálogo de D. Eugênio Sales com os militares, ver Kenneth P. Serbin (2001). No capítulo 4 deste trabalho, será detalhada a relação de D. Avelar com os militares.

ram a certeza de que estavam com o telefone grampeado (a IIª Seção do Comando Geral do Exército era onde funcionava o DOI-CODI em Salvador).[111] O outro acontecimento diz respeito às correspondências que chegavam ao CEAS. Os militares sempre interceptavam as cartas que iam para a instituição para ter conhecimento do seu conteúdo, depois enviavam todas juntas. Porém, um dia, por engano, as cartas que eram endereçadas ao CEAS foram entregues no Mosteiro de São Bento, e as do Mosteiro entregues no CEAS. Cláudio Perani teve de ir ao Mosteiro para trocar as correspondências.[112] Esses fatos mostravam como agentes do Estado violavam o direito ao sigilo telefônico e ao da correspondência sem o menor problema durante o Regime Militar.

O conflito maior do CEAS com os militares por causa dos *Cadernos* deu-se em 1973, com a publicação do número 27, intitulado *Uma Igreja a caminho do povo*. Nesse Caderno, estavam reproduzidos na íntegra os manifestos *Eu ouvi os clamores do meu povo*, documento assinado pelos Superiores e bispos do Nordeste, e *Marginalização de um povo*, documento assinado pelos bispos do Centro-Oeste; além de um pronunciamento de D. Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, feito em 5 de maio de 1973, intitulado *São Paulo, capital do trabalho, chamada a ser modelo de justiça*. Antes de analisar o conteúdo deste Caderno, torna-se necessário saber como esses documentos foram pensados para compreender como setores da Igreja Católica, em nível nacional, estavam se articulando para resistir aos militares.

No início da década de 1970, existiu um grupo de padres, bispos e leigos que se reunia para pensar que tipo de ação pastoral a Igreja Católica tinha de desenvolver durante o Regime Militar. Esse grupo colocava-se à margem da CNBB. Faziam parte do grupo D. Tomás Balduíno; D. Antônio Fragoso; D. Pedro Casaldáliga; D. Timóteo Amoroso; o padre Agostinho Pretto, da Ação Católica Operária (ACO); Ivo Poletto, que se tornaria o primeiro secretário da Comissão Pastoral da Terra (CPT); entre outros. Em janeiro de 1973, D. Tomás Balduíno, com sua equipe,

---

[111] Essa mesma história foi relatada na entrevista com Luis Antonio Amorim de Aguiar. 25 nov. 2006.

[112] Entrevista com padre Cláudio Perani. 20 jan. 2006.

percorreu várias capitais para pensar, de forma coletiva, uma maneira de responder ao endurecimento da ditadura. Em Salvador, alguns encontros desse grupo ocorreram no CEAS.[113]

A partir dessa iniciativa, surgiu a ideia de publicar três documentos: um sobre a situação das classes populares no Nordeste, outro sobre a situação camponesa do Centro-Oeste e mais um, em São Paulo, sobre a questão operária. Todos os três deveriam ser lançados no mesmo dia, no 25° aniversário da "Declaração Universal dos Direitos do Homem", da Organização das Nações Unidas. O documento do Nordeste ficou sob a responsabilidade de um grupo de Recife, liderado pelo padre Humberto Plummem, que tinha o apoio de D. Helder Câmara e de um grupo de Salvador formado pelos membros do CEAS, do Mosteiro de São Bento e do grupo Moisés.[114] Concluído esse trabalho, começou-se a busca, pelas dioceses do Nordeste, das assinaturas do manifesto entre os Superiores e os bispos. Muitos se recusaram a assinar o documento, inclusive o arcebispo de Salvador, D. Avelar Brandão Vilela, como afirmou Cláudio Perani na entrevista ao autor.

O provincial dos jesuítas da Bahia, Tarcísio Botturi, e o de Recife, Hindenburgo Santana, assinaram o manifesto junto com o abade D. Timóteo Amoroso e o arcebispo D. Helder Câmara. Além deles, mais 14 religiosos (entre bispos e provinciais) assinaram o documento. Depois das assinaturas dos bispos e Superiores, o documento, que foi intitulado *Eu ouvi os clamores do meu povo*, foi levado ao Mosteiro de São Bento para ser impresso na gráfica beneditina. Porém, os militares ficaram sabendo da existência desse documento antes dele ser lançado. Como demonstraram os jornalistas Paloma Varón e Francisco Cláudio, desde o dia 2 de maio, antes do lançamento do manifesto, que estava previsto para 6 de

[113] Não existe nenhum trabalho acadêmico a respeito desse grupo. Tomei conhecimento dessas reuniões através da entrevista com Cláudio Perani. De todo modo, existe uma breve passagem sobre esse grupo no livro publicado pelo Instituto Nacional de Pastoral (1994, p. 132).

[114] O grupo Moisés era formado por padres e leigos que se reuniam para se organizarem e promoverem uma resistência aos militares. Os membros do CEAS que fizeram parte desse grupo foram os jesuítas Cláudio Perani, Andrés Mato e Gianfranco Confalonieri e os leigos Joviniano Neto e José Crisóstomo. Sobre a história do grupo Moisés, ver Paloma Varón e Francisco Claúdio (2001).

maio de 1973, a imprensa já estava recebendo o aviso de que era proibida a sua divulgação. (VARÓN; CLAÚDIO, 2001, p. 36) No dia previsto, apenas o documento de São Paulo não ficou pronto para o lançamento, sendo substituído por um pronunciamento feito no dia anterior, na Rádio 9 de Julho, por D. Paulo Evaristo Arns.

No documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*, setores da Igreja do Nordeste denunciavam a situação de penúria por que passava a maioria da população dessa região. Para demonstrar esse fato, utilizavam os dados oficiais da Sudene e do Censo do IBGE de 1970. Lembravam que a fome assumia nessa região "características epidemiológicas" e afirmavam que "o subdesenvolvimento continua sendo a nota característica mais importante do Nordeste". Criticavam o "milagre brasileiro" por ter aumentado a concentração de renda no país, defendiam a "propriedade social dos meios de produção" e expressavam uma crítica incisiva aos militares com relação à violação dos direitos humanos. O *Eu ouvi os Clamores do meu povo*, "o documento mais radical que uma força política não clandestina jamais ousara publicar desde 1964" (ALVES, M., 1979, p. 257), denunciava:

> A inviolabilidade do lar, o 'habeas Corpus', o sigilo da correspondência, as liberdades de imprensa, de reunião e de livre expressão do pensamento, são direitos que foram subtraídos ao povo. A liberdade sindical e o direito de greve foram arrebatados à classe operária. [...]
>
> Para conter resistências a tais condições de opressão e injustiça, a violação desses direitos humanos é excedida por atos de violência ainda maior. O **terrorismo oficial** instituiu o controle através da espionagem interna e da polícia secreta recorrendo com freqüência à tortura e ao assassinato. (EU OUVI..., 1973, p. 37-59, grifo nosso)

O manifesto assinado pelos bispos do Centro-Oeste, denominado *Marginalização de um povo*, também estava proibido de ser mencionado pela imprensa nacional. (MARCONI, 1980, p. 257) Esse documento, que foi elaborado pela Igreja Católica do Centro-Oeste, teve uma repercussão imensa, tendo sido também influenciado pelo CEAS. Diferentemente do manifesto da Igreja do Nordeste, que contou com a participação direta do CEAS na sua construção; no manifesto da Igreja do Centro-Oeste, o CEAS teve uma influência indireta. Esse documento é muito baseado nos textos dos *Cadernos do CEAS*;[115] demonstrando, assim, que os *Cadernos* já se tinham tornado, nesse momento, uma referência teórica para a esquerda católica no Brasil.

Nesse documento, foi utilizada uma linguagem mais coloquial que no documento do Nordeste. Os membros da Igreja Católica criticavam a pobreza em que viviam os camponeses da região. Afirmavam que ao povo eram negados os seus direitos e, quando se procurava esclarecer os lavradores, taxava-se logo esse trabalho de "subversão". No manifesto, era criticada a estrutura fundiária no Brasil, defendendo-se uma Reforma Agrária imediata. E propunha como solução para o problema da miséria a superação da propriedade privada dos Meios de Produção, pois "é preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado acumulado, a raiz estragada, a árvore que produz esses frutos que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria". (MARGINALIZAÇÃO..., 1973, p. 7-36)

Esses documentos tiveram uma grande repercussão internacional, porém, no Brasil, por causa da censura, seu impacto foi restrito. Por isso, os membros do Centro Social resolveram publicar os dois manifestos, junto com a alocução de D. Paulo Evaristo Arns, no Caderno 27, de outubro de 1973. A publicação desses documentos foi um exemplo claro de afronta aos militares e de coragem dos membros do CEAS, pois, como foi referido anteriormente, esses manifestos estavam proibi-

[115] Para se ter uma idéia da influência dos Cadernos nesse documento, das 82 notas de rodapé 21 são referentes a textos dos Cadernos do CEAS.

dos de ser publicados; mesmo assim, o CEAS resolveu incorporá-los na sua revista. Porém, essa "afronta" teria um preço a ser pago.

Quando o CEAS começou a enviar os exemplares do Caderno 27 para os assinantes, eles foram apreendidos pela Polícia Federal nos Correios. Esse número foi proibido de ser vendido pela instituição. O Centro de Estudos e Ação Social sofreu a ameaça de ter proibida a publicação dos *Cadernos*. O coordenador do CEAS, Cláudio Perani, foi resolver o impasse na sede da Polícia Federal; a solução proposta foi que, a partir do número seguinte, um exemplar tinha de ser sempre enviado para a Polícia.

Porém, inicialmente, além de os *Cadernos do CEAS* serem enviados à Polícia Federal, o CEAS ficou recebendo os chamados "bilhetinhos" da Censura Federal. Esses "bilhetinhos" eram censuras escritas enviadas à imprensa, informando o que não poderia ser publicado pelos meios de comunicação. Foram encontradas, nos arquivos do CEAS, 28 censuras por escrito que datam do final de 1973 até o final do ano de 1974. Nesse material, estão demonstradas algumas das preocupações do Governo naquele momento.

Entre as censuras encontradas, existe uma que proibia qualquer matéria ou propaganda paga sobre a peça teatral *Calabar* de Chico Buarque; em outra está registrado que o noticiário sobre atividades estudantis "em qualquer área do território nacional" era também proibido. Existem censuras proibindo a divulgação de comentários sobre os indicados ao ministério pelo presidente Ernesto Geisel, sobre o padre Jentel ou "assunto a ele vinculado direta ou indiretamente". Proibiam, ainda, a abordagem de temas como: o manifesto do "grupo autêntico" do MDB, a captura e mortes de presidiários foragidos em Goiânia, a política salarial do Governo, entre outros assuntos. Eles receberam uma censura que os proibia de falar "sobre a suspensão da censura" atribuída a Golbery do Couto e Silva. Também consta a censura que foi emitida para quase todos os órgãos de imprensa do país:

> DE ORDEM SUPERIOR, REITERO TOTAL PROIBIÇÃO, POR TEMPO INDETERMINADO, [DE] QUALQUER MATÉRIA, ATRAVÉS [DOS] MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL, ESCRITO, FALADO E TELEVISADO, SOBRE **DOM HELDER CÂMARA**.[116]

Mesmo depois que os *Cadernos do CEAS* começaram a ter de ser enviados à Polícia Federal, continuou a publicação de artigos e textos que criticavam fortemente o Governo Militar, porém os documentos que criticavam mais explicitamente a violação dos direitos humanos e o problema da tortura foram inicialmente suspensos. Ainda durante a segunda metade da década de 1970, o CEAS voltaria a criticar o Governo por causa da tortura e da violação dos direitos humanos (porém, nesse momento, o país estava sob a liberalização política promovida pelo general Ernesto Geisel). Nos *Cadernos*, foi mantida sempre uma postura muito crítica ao Regime Militar.

O Caderno 28 foi todo dedicado à Amazônia. Essa região estava sob o impacto de grandes transformações naquele período. No artigo *A Amazônia e o Nordeste*, criticava-se o Plano de Integração Nacional (PIN), do Governo Federal, que tinha como objetivo criar uma série de infraestruturas no Nordeste e na Amazônia no período de 1970 a 1974. Os defensores desse plano pretendiam povoar a Amazônia aproveitando-se dos trabalhadores nordestinos que seriam emigrados para a Região Amazônica, que era pouco povoada. Porém, segundo os membros do CEAS, "o Nordeste e a Amazônia já conheceram esse tipo de intercâmbio de populações" e "acabaram sempre num completo fracasso", pois essa integração não era feita para os homens, mas sim para o Capital. (CEAS, 1973a, p. 1-6)

No texto *O sentido político da Transamazônica*, em que analisavam a construção da Transamazônica, eles foram enfáticos em derrubar a ver-

---

[116] Censuras Federais. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS.

são do Governo Federal de que a construção dessa rodovia teria um sentido de integrar a Região Amazônica ao resto do Brasil. Segundo eles, a Transamazônica não passava de "um símbolo" que exerceria "um forte poder emocional" pela ideia de integração nacional, servindo assim para o Governo aumentar sua popularidade. E finalizavam o texto concluindo:

> A Transamazônica faz parte de uma política mais geral que consiste em ocultar as divisões, as lutas e as grandes disparidades que existem no país, entre as diferentes classes, dando a todos a impressão de uma certa participação no desenvolvimento nacional, sem ferir os interesses dos privilegiados. (CEAS, 1973d, p.78-81)

Lendo os *Cadernos*, percebe-se que, mesmo depois de terem sido obrigados a enviar um exemplar de cada número à Polícia Federal, continuaram sendo feitas críticas contundentes ao Governo nas questões políticas, sociais e econômicas. Os próprios membros reconheceram que a censura não foi intensa aos textos produzidos nos *Cadernos do CEAS*. Uma das explicações para isso talvez seja o fato de essa publicação ter uma linguagem mais acadêmica, atingindo um público mais reduzido (geralmente formado por intelectuais, religiosos, professores, universitários, agentes de base e profissionais liberais).[117] Porém, os setores que liam os *Cadernos do CEAS* eram formadores de opinião e tinham uma grande influência e representação junto à sociedade civil. Evidentemente que isso desagradava aos militares.

[117] Em 1973, os *Cadernos do CEAS* tinham uma tiragem de 2.000 exemplares para cada número. *Relatório de Atividades*. 1973. Disponível no Arquivo do CEAS.

A TENTATIVA DE EXPULSÃO DOS PADRES CLÁUDIO PERANI E ANDRÉS MATO

Quando o general Ernesto Geisel assumiu a presidência da República em 15 de março de 1974, começou o processo conhecido como "distensão". Geisel pretendia promover uma liberalização gradual do Regime Militar depois do período autoritário do governo de Médici. O General-Presidente desejava aumentar lentamente o espaço de participação política de alguns setores da sociedade, porém, sem prejudicar o controle exercido pelos militares nesse processo. Como defendiam os partidários do Governo, essa distensão tinha de ser "lenta, gradual e segura".

Ernesto Geisel teve de enfrentar a oposição de setores militares que não concordavam com a distensão feita pelo Presidente. Geisel também endureceu contra a oposição civil que lutava por uma maior participação política e por maior liberdade. Em várias ocasiões, ele usou os poderes excepcionais que o AI-5 lhe outorgava. Em certos momentos, ele parecia retroceder no processo que ele mesmo ajudara a criar. Segundo o jornalista Elio Gaspari (2004, p. 35), "esses sinais contraditórios refletiam o tipo de controle que Geisel procurava manter sobre o processo político". Colocando-se como árbitro do processo da transição, Geisel "queria a distensão desde que tivesse a prerrogativa de dizer qual, como e quando".

Os membros do CEAS mostraram-se sempre críticos a essa distensão construída por Ernesto Geisel. Em 1974, eles comentavam a atitude de "aparente diálogo" que o Governo queria promover com a Igreja Católica no editorial *Igreja e Estado: os primeiros sinais de paz?* Nesse texto, eles relatavam encontros e reuniões entre as cúpulas das duas instituições. Mesmo antes da posse de Geisel, seu braço-direito, o general Golbery do Couto e Silva, já tinha se encontrado com alguns bispos. A despeito dos contatos entre as várias autoridades, os membros do CEAS afirmavam: "não podemos alimentar esperanças". Alertavam para o fato de que, apesar da prometida liberalização do Regime, prisões e censuras conti-

nuavam; por isso, "o único e verdadeiro caminho ao diálogo deve ser o da solidariedade ativa com as classes mais pobres". (CEAS, 1974, p. 1-3)

Os integrantes do CEAS não acreditavam no diálogo com os militares (e nem pretendiam realizá-lo). Eles aproveitaram o momento de liberalização do Regime militar para apoiar a organização dos vários segmentos das esquerdas e dos movimentos sociais para pressionarem o Governo para que se concretizasse uma efetiva redemocratização do país o mais rápido possível.

No editorial *Ano santo, caminho de reconciliação*, de 1975, o CEAS fazia uma defesa de uma anistia aos presos políticos. Criticava a postura do Governo de afirmar que no país não existiam presos políticos, mas, sim, "subversivos". Eles afirmavam que os prisioneiros políticos existiam, e que "às vezes, desaparecem e as próprias autoridades judiciárias se embaraçam na explicação do desaparecimento". Então, eles defendiam uma anistia. Entretanto, esse ato só teria significado se fosse um passo efetivo para o caminho de um regime democrático com a participação ativa do povo, pois:

> **A concessão da anistia implica em mudanças no ambiente político**. Na aceitação, por exemplo, de que idéias só se vencem com idéias [...] Anistia só leva à reconciliação se implicar aceitação de maior debate e participação. Na verdade, ao solicitarmos a anistia, não estamos pedindo apenas liberdade para alguns brasileiros, mas **liberdade para todos** os brasileiros. (CEAS, 1975, p. 1-3, grifo no original)

Apesar da liberalização do Regime, o clima de insegurança era muito grande naquele momento. A violência contra a oposição ainda era a tônica dos setores da repressão. No período de 1975-1976, as forças da repressão começaram uma perseguição aos membros do PCB e PC do B. Operações de busca e prisões ocorreram em várias cidades do país.

Essas operações culminaram no assassinato do jornalista Vladimir Herzog, no 2º Exército, em São Paulo, onde morreria, alguns meses depois, o operário Manuel Fiel Filho. Em dezembro de 1976, ocorreria o "Massacre da Lapa", em que militantes do PC do B foram mortos pelos militares. Nesse mesmo ano, foram enviadas uma bomba que explodiu no edifício da Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e outra, que não chegou a ser detonada, na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). (SILVA, 2003, p. 264-266)

Esses acontecimentos descritos demonstravam que o terrorismo contra setores civis organizados de oposição ainda estava muito presente. Nesse momento histórico, o Movimento Estudantil baiano começava a se reorganizar e a pressionar por melhorias no ensino e por maior liberdade. Em 1975, ocorreu uma greve de grande proporção na Ufba que quase parou a universidade por completo. Essa paralisação é considerada como a primeira grande greve estudantil depois de 1968. Por essa greve, os estudantes foram ameaçados de expulsão com base no Decreto-Lei 477. Um líder estudantil comentou como foi tratado o caso pelas autoridades: "As unidades da UFBA foram ocupadas por tropas do Exército [...] Muitos líderes tiveram que fugir de Salvador, pois passaram a ser caçados pela repressão". (BENEVIDES, 1999, p. 91) Esse relato demonstra que a violência contra as mobilizações civis não eram situações do passado.

Nesse momento de reorganização de setores da sociedade durante a Ditadura Militar, o CEAS também teve um papel muito importante. O Centro Social serviu como local de aglutinação das esquerdas e dos trabalhadores que quisessem se organizar para pressionar a ditadura por maior liberdade ou para lutar por melhores condições de vida. Durante todo o período do Regime Militar, o CEAS sempre cedeu a sua sede para reunião de vários segmentos civis, porém, pelo menos de 1977 até meados da década de 1980, isso se tornou uma prática constante. Na sede da instituição, inúmeras reuniões foram realizadas por dezenas de organizações, desde o Comitê Brasileiro pela Anistia, o Trabalho Conjunto, a Comissão Pastoral da Terra, até grupos de bairros, metalúrgicos, traba-

lhadores rurais, professores universitários, estudantes, jornalistas, entre muitos outras. Desde 1979, pelo menos, ocorriam duas reuniões por semana na sede do Centro Social dos mais variados grupos de esquerda ou de trabalhadores.[118]

Como disse uma líder estudantil que viria a fazer parte da instituição: "Várias reuniões do Movimento Estudantil que eram proibidas na universidade, a gente podia fazer dentro do CEAS".[119] O Centro Social também teve participação na fundação de partidos de oposição à ditadura.[120] Jorge Almeida, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) na Bahia, que nunca foi membro do Centro Social, afirmou que o CEAS deu um auxílio muito importante ao partido, ao ceder espaço em sua sede para algumas das reuniões para a fundação do PT.[121] Os documentos internos do CEAS demonstram que o PT foi o partido que mais utilizou a sede da instituição naquele período. No entanto, não se deve imaginar que, por isso, o CEAS tivesse uma vinculação partidária com o Partido dos Trabalhadores, pois o recém-criado Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) também se reuniu na sede do Centro Social.

No CEAS, ocorreram encontros de grande relevância para a organização das esquerdas, em nível nacional também. Em 1978, por exemplo, realizou-se no Centro Social o Iº Encontro Nacional dos Movimentos de Anistia e Direitos Humanos, organizado pelos Comitês Brasileiros pela Anistia (CBAs), Movimento Feminino pela Anistia e Sociedades de Defesa dos Direitos Humanos. Esse encontro serviu para unificar os Comitês Brasileiros pela Anistia de cada estado e para criar uma coordena-

[118] As reuniões desses vários grupos estão relatadas nos *Boletins Informativos* e *Atividades do CEAS* de 1977 a 1985. Disponível no Arquivo do CEAS.

[119] Entrevista com Elsa Kraychete, 1º dez. 2006.

[120] Em 1979, o Governo Militar extinguiu os dois partidos existentes, a Arena e o MDB, e possibilitou a criação de outros partidos.

[121] Entrevista com Jorge Almeida, 1º fev. 2007. Ele afirmou que, por volta do ano de 1979, Luís Inácio da Silva, o Lula, veio a Salvador para tentar organizar a fundação do PT no Estado. Esta reunião ocorreu no CEAS.

ção nacional do Movimento.[122] Cabe agora perguntar: o que explicaria isso? Por que esses vários setores da esquerda e dos movimentos populares se reuniam na sede do CEAS?

Devemos lembrar que, como foi demonstrado anteriormente, apesar da liberalização política promovida pelos militares, o clima de insegurança era muito grande. A repressão continuava sendo usada contra setores civis que se organizassem contra o Governo, fosse para lutar por melhores condições de vida ou para lutar pela volta ao regime democrático. As prisões e as invasões eram rotineiras. Então, esses setores viam no CEAS um *lugar seguro* contra a repressão dos militares. É evidente que, durante uma ditadura, dificilmente existiria um lugar totalmente seguro. Porém, esses setores percebiam que a ligação orgânica do CEAS com a Igreja Católica oferecia uma maior proteção contra a ação dos militares do que em outros lugares. O fato é que, durante o Regime Militar, em momento algum o CEAS foi invadido. Mas isso não implica dizer que a repressão não fosse chegar a alguns dos seus membros.

No dia 28 de outubro de 1978, o jesuíta italiano Cláudio Perani estava voltando de uma viagem à Europa onde tinha participado de um encontro de jesuítas na Itália. Quando chegou ao Aeroporto Internacional 2 de Julho, em Salvador, por volta das 5 horas e 30 minutos, foi impedido de deixar o local. Os policiais disseram que o nome dele constava em uma lista de 1.500 pessoas proibidas de regressar ao Brasil. A Polícia Federal queria que Perani retornasse imediatamente para a Itália na mesma aeronave, porém, segundo o jesuíta, o comandante do avião disse que não tinha condições, naquele momento, de retornar.[123] Então o padre teve de ficar isolado na sala VIP do aeroporto. Nesse ínterim, ele conseguiu avisar da sua detenção a um inaciano que o esperava que tratou logo de avisar a ordem dos Jesuítas. O provincial ligou para D. Timóteo Amoroso e D. Avelar Brandão informando o que havia acontecido e pedindo ajuda para solucionar o problema.

[122] Entrevista com Joviniano Neto. 24 out. 2006. Joviniano era o presidente do Comitê Brasileiro pela Anistia – Núcleo Bahia.

[123] Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

Quando ficou sabendo do ocorrido, a atitude do Cardeal de Salvador foi enérgica: imediatamente ligou para Brasília para entrar em contato com o ministro da Justiça, Armando Falcão, mas não conseguiu, uma vez que, naquele dia, Falcão estava no Ceará. D. Avelar entrou em contato, então, com o coronel Rubem Ludwig, assessor de imprensa da presidência da República. Mesmo sem ter a solução para o caso, o Cardeal foi pessoalmente ao aeroporto para trazer Cláudio Perani. Nesse momento, já era preparada uma manifestação pelos integrantes do Trabalho Conjunto[124], do Movimento pela Anistia e de colégios religiosos. D. Avelar procurou, no aeroporto, o Superintendente da Polícia Federal Hélio Romão para tentar solucionar o caso. Depois de cinco horas detido no aeroporto, o padre Perani pôde sair junto com D. Avelar. A Polícia Federal alegou, naquela oportunidade, que tinha sido um "equívoco" a detenção do jesuíta, fruto de uma confusão nos nomes.[125]

Ao chegar à sede do CEAS e receber o apoio dos colegas, ele concedeu uma entrevista coletiva para comentar o caso. Cláudio Perani, que estava no Brasil desde 1962 e que já tinha tido seu pedido de naturalização negado pelo Governo, afirmou-se surpreso: "Eu não sabia que havia alguma coisa contra mim". Demonstrou que, mesmo com a propagada abertura política, vivia-se ainda um clima de medo no país, pois "de repente não somos mais nós a resolvermos sobre nossas vidas. É um coronel, outras pessoas. Isso cria uma grande insegurança". E concluiu: "Eu tenho amigos importantes, mas fico imaginando o que ocorre com os operários e camponeses que enfrentam estas situações sem ninguém a olhar por eles. Foram horas angustiantes as que passei".[126]

---

[124] O "Trabalho Conjunto de Salvador" surgiu oficialmente em 1976. Era formado por várias entidades de profissionais liberais e membros ligados à Igreja Católica. Esse organismo buscava apoiar as associações de bairros e comunidades pobres na luta por melhores condições de vida e defendia a volta do país a um regime democrático o quanto antes. O CEAS também chegou a integrar o Trabalho Conjunto. Ver Maria Victória Espiñeira (1997, p. 46-53).

[125] "Detenção de jesuíta não passou de um 'equívoco'". *Tribuna da Bahia,* 30 out 1978, p. 3.

[126] "D. Avelar e cel. Ludwig no caso do padre detido". *Jornal da Bahia,* 29 out.1978, p. 3.

Alguns dias depois, o Departamento da Polícia Federal confirmou que havia realmente uma ordem do Ministério da Justiça no sentido de prender o jesuíta Cláudio Perani no aeroporto. Alertava que ele poderia ser expulso do país a qualquer momento.[127] Mas com os contactos mantidos por D. Avelar Brandão, em Brasília, esse assunto foi encerrado. O padre Perani recebeu uma carta de apoio com dezenas de assinaturas (iniciada pela de D. Avelar) do Secretariado Regional da CNBB encorajando-o: "Queremos dizer-lhe que estamos a seu lado" e pedindo a ele para continuar buscando a "força que vem da palavra do Deus que liberta".[128]

Menos de um ano após o ocorrido com Cláudio Perani, mais um inaciano do CEAS sofreria ameaça de expulsão. Dessa vez, foi o jesuíta espanhol Manuel Andrés Mato. Quando o padre Andrés foi à Superintendência da Polícia Federal para pegar um visto de saída do Brasil para viajar a Lima, no Peru, onde participaria de um congresso dos jesuítas, tomou conhecimento de que tinha sido instaurado um inquérito visando a sua expulsão do país. Imediatamente informou ao provincial dos jesuítas Dionísio Sciuchetti, que logo tratou de entrar em contacto com D. Avelar Brandão e com a CNBB. Nas negociações iniciais, foi permitida a ida de Andrés ao encontro, com a certeza de que ele poderia retornar ao país para depor sobre o processo de expulsão contra ele no dia 2 de outubro. Um jornal chegou a afirmar que o processo de expulsão contra o jesuíta era "por práticas e ideologias perigosas".[129]

O inaciano Andrés Mato já tinha sofrido a repressão dos militares em outro momento. Ele chegou em 1959 ao Brasil, onde se ordenou padre em 1962. Lecionou na Universidade do Rio dos Sinos (Unisinos) pertencente à Companhia de Jesus, no Rio Grande do Sul, no início da década de 60. Em 1967, começou a ensinar História do Pensamento

[127] "Falcão decide se Perani permanece ou não no Brasil". *Jornal da Bahia,* 1º nov. 1978, p. 3.

[128] *Carta da CNBB – Secretariado Regional Nordeste III.* 10 nov. 1978. Disponível no Arquivo do CEAS.

[129] *Tribuna da Bahia,* 29 set. 1979.

Social Contemporâneo na Universidade de Brasília, e logo depois, em 1969, passou a integrar o corpo docente do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades), o CIAS da província do Brasil Centro-Leste dos jesuítas, no Rio de Janeiro.

Andrés estava no Ibrades, quando a instituição foi invadida pela primeira vez por militares e agentes do Dops, no dia 28 de setembro de 1970. No momento da invasão, ele estava ministrando aula sobre "teoria marxista", enquanto, os militares prendiam integrantes ligados à Juventude Operária Católica (JOC). Na segunda invasão do instituto dos jesuítas, em 7 de outubro do mesmo ano, quando eles detiveram o secretário-geral da CNBB, D. Aloísio Lorscheider, vistoriaram o quarto do padre Andrés e de outros jesuítas, deixando sua biblioteca praticamente vazia.[130] Logo depois, ele foi interrogado pela Polícia Federal do Rio de Janeiro no inquérito JOC/Ibrades, mas liberado por falta de provas.[131]

Após esses acontecimentos, ficou decidida a ida do padre Andrés para o Centro de Estudos e Ação Social. Mesmo no Centro Social, Andrés continuou sendo vigiado pelos militares. O coordenador Cláudio Perani afirmou que, em algumas ocasiões em que ele foi convocado pelos militares para dar esclarecimentos sobre a atuação do CEAS, o assunto recaía sobre Andrés Mato. Certo dia, um comandante militar começou a ler conversas de Andrés, ao telefone, que tinham sido grampeadas. O comandante afirmava ao coordenador do CEAS que Andrés era comunista.[132]

No momento em que o CEAS tomou notícia do processo de expulsão contra o jesuíta, escreveu uma nota pública entregue à imprensa comentando o fato. Eles afirmavam que o caso do padre Andrés "evidencia uma das restrições da anistia concedida pelo governo", posto que,

[130] As informações sobre a invasão do Ibrades, *Relatório dos Acontecimentos.* Instituto Brasileiro de Desenvolvimento – IBRADES. Arquivo Pessoal do Padre Andrés Mato. As invasões ocorridas na instituição estão relatadas também no livro organizado por Fernando Prandini, Victor Petrucci e Frei Romeu Dale (1987, v. 3, p. 36-39).

[131] *Notícias – Boletim Semanal da CNBB*. Ano I, n°40. 4 dez.1970. Disponível no Arquivo Pessoal do Padre Andrés Mato.

[132] Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

além de “não reintegrar os que já foram punidos, como ainda se procura dar curso a processos dessa natureza”.[133] O membro do CEAS Joviniano Neto cobrou uma posição definitiva dos militares: “O Governo tem que assumir uma posição. Ou deixar os padres pregarem o Evangelho de Cristo, ou dizer que a Bíblia é um livro subversivo”.[134]

Com a intervenção de D. Avelar Brandão Vilela, que entrou em contato diretamente com o então ministro da Justiça, Petrônio Portella, foi encerrado o inquérito sobre a expulsão do jesuíta Andrés Mato.[135] A expulsão do inaciano, em pleno início do governo de João Figueiredo, poderia estremecer o relacionamento entre a Igreja Católica e o Estado naquele momento. Tanto no caso da tentativa de expulsão do padre Perani quanto no do padre Andrés foi fundamental a interferência do Cardeal de Salvador, que teve uma atitude enérgica em defesa dos dois sacerdotes.

O CEAS já se havia tornado um ponto de referência na luta contra a Ditadura Militar no Brasil e, durante o período em que os militares estiveram no poder, os integrantes sempre sofreram algum tipo de ameaça. Em 1981, a Polícia Federal enviou um dossiê sobre a imprensa alternativa para a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), que apurava casos de terrorismo que estavam ocorrendo no momento. Nesse documento, o coronel Moacyr Coelho acusava 13 jornais da chamada “imprensa alternativa” e dezenas de pessoas de fomentar “a luta de classes e a luta armada”. Entre os nomes citados, estava o de José Crisóstomo de Souza ligado ao jornal *Movimento*. Contra Crisóstomo pesava a seguinte “acusação”:

---

[133] *Nota padre ameaçado de expulsão apesar da anistia*. 24 set. 1979. Disponível no Arquivo do CEAS.

[134] “Padre Andrés Mato sofre um processo de expulsão do país”. *Jornal da Bahia,* 29 set. 1979, p. 2.

[135] O próprio superintendente da Polícia Federal de Salvador, Hélio Romão, confirmou que o processo de expulsão contra o padre Andrés tinha sido encerrado depois das negociações feitas por D. Avelar com as autoridades e acrescentou que essas negociações tinham sido conduzidas “num nível muito elevado” pelo arcebispo. “Polícia Federal nega ter feito intimação ao padre Manoel Mato”. *A Tarde,* 3 out. 1979, p. 2.

> Redator dos 'cadernos do Centro de Estudos e Ação Social (Ceas)', **principal entidade clerical progressista do Nordeste**. A publicação "Cadernos do Ceas" é editada bimestralmente, sendo distribuída no Brasil e no exterior. As matérias nelas contidas são de ideologia esquerdista.[136]

A "ABERTURA FECHADA"

Quando o general João Batista de Oliveira Figueiredo foi empossado como o novo Presidente da República em 15 de março de 1979, ele continuou a liberalização gradual do Regime iniciada por Geisel. Esse processo ficou conhecido como "Abertura". O governo de Figueiredo teve de conviver com o crescimento das oposições civis no país. Os militares, apesar de continuarem conduzindo o processo político, viram-se obrigados agora a negociar com setores da sociedade civil. O AI-5 já tinha sido extinto no governo de Ernesto Geisel. Logo no início do mandato de Figueiredo, foi sancionada a Lei da Anistia, que concedia o direito de retorno ao Brasil dos exilados e a liberdade para alguns presos condenados por crimes políticos, mas impedia que os militares acusados de assassinatos e torturas fossem depois julgados pelos seus crimes. Outra medida importante foi a aprovação da Lei Orgânica dos Partidos, que extinguia a Arena e o MDB, restabelecendo o pluripartidarismo no país.

Contudo, ainda ocorriam reações ao processo de Abertura do Regime por grupos de extrema-direita. Em 1980, houve vários atentados a bomba em bancas de jornal que vendiam periódicos de esquerda. Também cartas-bomba foram enviadas à Câmara Municipal do Rio de Janeiro e à Ordem dos Advogados do Brasil, resultando na morte de uma secretária da OAB. Em 1981, ocorreria o caso mais polêmico do gover-

[136] "Fichas do pessoal da imprensa alternativa no dossiê do DPF". *O Globo,* 4 jun.1981, p. 6. Grifo nosso.

no de Figueiredo, quando duas bombas explodiram no estacionamento do Riocentro, no Rio de Janeiro, onde seria realizado um show comemorativo do Dia do Trabalho. As vítimas do atentado foram dois militares do Exército que preparavam as bombas. O episódio teve ampla repercussão pública; no entanto, o inquérito inocentou os dois militares, acarretando uma grave crise no Governo. (SILVA, 2003, p. 270-271)

No setor econômico, o Brasil entrava em uma profunda recessão, registrando o esgotamento do modelo econômico adotado pelos militares. Desde 1973, com a crise do petróleo, o governo do general Geisel para manter um alto nível de crescimento econômico do país precisou tomar vultosos empréstimos para financiar o seu desenvolvimento, aumentando ainda mais a dívida externa brasileira. A inflação também começava a sair do controle do Governo. No início da década de 1980, a economia brasileira caiu em uma profunda recessão que aumentou o desemprego no país. Os militares já não podiam mais ostentar os bons números da economia como fizeram durante a década de 70. A dívida externa comprometia o próprio desenvolvimento do Brasil e os índices de inflação alarmantes corroíam os salários dos trabalhadores, diminuindo o seu poder aquisitivo. (SKIDMORE, 1994, p. 447-452)

Os membros do CEAS tiveram uma posição extremamente crítica em relação à chamada Abertura. A liberalização promovida no país, segundo eles, foi feita de forma a limitar a participação dos setores populares nas decisões políticas. Em certo momento, eles definiram esse processo que ocorria no país como uma "Abertura Fechada".[137] Defendiam que, apesar dos avanços inegáveis durante o período da Abertura, os interesses das classes populares não estavam sendo contemplados de fato. Analisando as publicações do CEAS e seus documentos internos, isso fica claro.

No final da década de 1970, o Centro Social começou a publicar um folheto denominado *De Olho na Conjuntura.*[138] Como os *Cadernos do*

---

[137] *Boletim Informativo CEAS – II Semestre de 1979*. Disponível no Arquivo do CEAS.

[138] O folheto *De Olho na Conjuntura* teve seu primeiro número publicado em nov./dez. 1979. A partir do número 22, maio/jul. 1983, a revista passou a ser chamada apenas *De Olho*. A última edição deste periódico é o n. 61, nov./dez. 1989.

CEAS sempre tiveram um público leitor nas camadas médias e intelectualizadas da sociedade, o *De Olho na Conjuntura* (ou, como foi denominado depois, *De Olho*) era voltado mais para as bases, operários, camponeses e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Por isso, tinha uma linguagem mais coloquial e abordava mais concretamente os problemas da população. Nesse material, pode-se perceber claramente como era crítica a posição do CEAS em relação à forma como a Abertura estava sendo conduzida no país.

Já no primeiro número, os membros do CEAS afirmavam que o Governo, diante da pressão da sociedade, tinha dado "uma anistia capenga", pois, apesar da volta dos exilados e da libertação de presos políticos, ainda faltava reintegrar e reparar os milhares de trabalhadores demitidos desde o Golpe Militar, visto que "essa é uma anistia que interessa aos trabalhadores e que precisa ainda ser conseguida". Criticavam a postura do Governo com relação à extinção dos dois partidos que existiam, a Arena e o MDB, para a criação de vários partidos. Não era que os membros do CEAS fossem totalmente contrários a essa medida, o problema era que "é sempre o governo que decide, querendo dizer aos operários e aos camponeses, o que devem fazer. Os trabalhadores não acreditam num partido que vem de cima".[139]

No número 5 do *De Olho na Conjuntura*, eles perguntavam no título "Que Abertura é essa?". Afirmavam que a suspensão da censura aos jornais, a reformulação partidária e a "anistia parcial", além de outros atos, eram apenas uma forma de o Governo "melhorar a sua fachada", dando a entender que iria marchar para um regime "aparentemente democrático". Ressaltavam que, como naquele instante a "economia estava dando prego", o Governo pretendia fazer algumas concessões para diminuir "a turma do contra", chamando uma parte para o acordo ou "para fazer uma oposição que não incomodasse tanto". Eles lembrvam que apesar de o Governo prometer "continuar a CHAMADA ABERTURA", a violência contra as classes populares ainda era muito presente, porém,

[139] *De Olho na Conjuntura*. N. 1, nov./dez. 1979.

"apesar da repressão violenta, o movimento popular continua lutando e crescendo e defende mudanças mais gerais".[140]

Uma das principais denúncias feitas pelo CEAS era que, apesar da "pseudo-abertura"[141], o Governo continuava a usar a violência contra os operários e os camponeses, como está representado na charge a seguir:

Figura 2 – Charge abordando a Abertura.
Fonte: *De Olho na Conjuntura*, n. 8, jan./fev. 1981. Disponível no Arquivo do CEAS.

Na charge está demonstrado que para os trabalhadores a única abertura possível ainda era a da porta da cadeia. Como afirmou Maria Helena Moreira Alves, apesar do crescimento das oposições durante a Abertura, "grupos ligados aos movimentos sociais de trabalhadores e camponeses

[140] *De Olho na Conjuntura*. N. 5, jul./ago. 1980. Grifo no original.

[141] Essa expressão está contida no documento *A Questão Política: preparando discussão interna, algumas considerações*. 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[...] enfrentaram repressão contínua e sistemática" do Governo. (ALVES, M., 2005, p. 273) Esta era uma crítica contundente do Centro Social naquele momento. Seus integrantes afirmavam que, apesar do fim próximo da ditadura, a violência oficial ainda era muito utilizada contra os trabalhadores rurais e urbanos. Os números do *De Olho na Conjuntura* estão repletos de relatos de assassinatos na zona rural. Ademais, eles lembravam que a violência não era praticada apenas pelo Governo, mas também pelos latifundiários contra os camponeses, posseiros e trabalhadores rurais. Segundo eles, no campo a impunidade ainda reinava.

Os membros do CEAS viam os aspectos positivos da abertura política pela qual estava passando o país, no sentido de que as liberdades políticas estavam sendo restauradas e a ditadura estava chegando ao fim, como estava escrito em um documento interno da instituição, era "claro que qualquer avanço democrático mesmo limitado é preferível ao fascismo".[142] O problema era que, no regime democrático que estava sendo construído no país, os interesses das classes populares não tinham prioridade, ou seja, o CEAS no seu contato com as bases percebia que a Abertura não tinha sido feita para elas:

> Estamos vivendo uma situação de "abertura" controlada, ainda sob o domínio dos militares. Trata-se de mudar algo para manter os objetivos fundamentais ditados pelos interesses econômicos das burguesias interna e multinacional sob tutela do Estado. Isso significa, de um lado, um maior espaço de movimento para as classes dominantes e as posições liberais e, de outro, maior exploração econômica e repressão política para as classes populares. (CEAS, 1984, p. 3)

[142] *As perspectivas políticas e o movimento popular*. 30 ago. 1984. Disponível no Arquivo do CEAS.

A ditadura estava prestes a terminar e o país começaria a viver um período de maior liberdade política, o país voltaria a um regime democrático, a chamada Nova República. Todavia, as questões sociais estavam sendo marginalizadas nesse processo. Não se vislumbrava uma alteração do modelo econômico e nem a perspectiva de soluções para os problemas das desigualdades sociais, que tinham sido ampliadas durante o Regime Militar. Temas tão caros ao CEAS, como a Reforma Agrária, não estavam sendo devidamente colocados na discussão. Um ano após o fim do governo dos militares, os membros do CEAS questionavam: "Passou mais de um ano. A Reforma Agrária começou? A terra foi distribuída? Nada disso. Hoje nem se fala muito. [...] Será que a Reforma Agrária não é mais necessária?".[143]

Outra crítica dos membros do CEAS quanto à construção da volta ao regime democrático era que ela tinha sido feita com a participação dos militares e políticos ligados a eles. A Nova República nasceu de acordos entre setores da sociedade civil que antes estavam na oposição e setores ligados aos militares. O movimento popular de grande repercussão no país, que lutava pelo direito do povo de eleger um presidente diretamente – o movimento das Diretas-Já –, foi substituído, segundo eles, por acordos construídos no Colégio Eleitoral. Os ditadores e seus aliados ajudaram a forjar a democracia. Para um dos integrantes do CEAS: "Aquilo provava o tipo de democracia que iríamos ter e seguia a tradição brasileira da conciliação [...] Os acordos por cima e as grandes massas continuam excluídas".[144]

Um documento interno da instituição, escrito em 1985, um pouco depois de o Brasil voltar a ter um regime democrático, mostrava como os membros do CEAS estavam decepcionados com a Nova República que acabava de nascer. Nesse documento, eles afirmavam: "Rompido o sonho

---

[143] *De Olho na Conjuntura*. n. 39, mar./abr. 1986. Em uma entrevista concedida a um jornal sobre a comemoração do primeiro ano da Nova República, o padre Cláudio Perani afirmava que a Nova República "já decepcionou". *Tribuna da Bahia,* 14 mar. 1986.

[144] Entrevista com Elsa Kraychete, 1º dez. 2006.

da Cinderela, os lobos maus da fase de consolidação dos reajustes institucionais começam a despir-se da máscara de cordeiro democrático da última hora". Eles não viam no cenário político nenhuma possibilidade de mudança real do modelo econômico no país ou de enfrentamento às desigualdades sociais, pois "as movimentações e alianças na atual luta eleitoral demonstram que o conservadorismo veio para ficar", fazendo valer aquela máxima: "mudar para continuar o mesmo". O Brasil agora já vivia na "tão pomposa NOVA REPÚBLICA, cada vez mais demonstrando que não passa de uma reles NOVA abertura".[145]

Os membros do CEAS decepcionaram-se com a Nova República, pois não era aquela a democracia pela qual durante tanto tempo eles lutaram. Nela não se procurava enfrentar os problemas sociais graves que existiam no Brasil. E através de acordos feitos por cima, tentava-se, como em vários momentos da história brasileira, impedir a participação das massas nas grandes decisões políticas do país. Em outras palavras, para os membros do CEAS, sob vários aspectos, a Nova República já nascia "velha".

[145] *Equipe Rural. 1985*. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS.

CAPÍTULO III

CEAS:
CATOLICISMO E MARXISMO

CEAS: CATOLICISMO E MARXISMO

Neste capítulo, será abordado o diálogo do Centro de Estudos e Ação Social com o pensamento marxista. Procurarei demonstrar como esta instituição da Companhia de Jesus reinterpretou o marxismo com base na sua visão cristã, contribuindo para a construção de um novo pensamento social católico no Brasil, durante a segunda metade do século XX.

Foi justamente esse diálogo com o pensamento marxista uma das maiores críticas feitas ao CEAS pelos membros mais conservadores da Igreja Católica e da sociedade, como se pode perceber nos estereótipos do Centro Social construídos na imprensa baiana. Em uma carta enviada ao *Correio da Bahia*, um leitor questionava sobre a ideologia que permeava os *Cadernos do CEAS* e perguntava no título: *Afinal a revista é católica?* Ao missivista era estranho que a publicação *Cadernos*, de uma instituição dos jesuítas, trouxesse artigos como *Massa e vanguarda de Lênin* e *O conceito de hegemonia em Gramsci* e dizia que os *Cadernos do CEAS* pareciam "tratar-se de uma publicação de alguma organização marxista. Mas não é. Ou melhor, é mais ou menos".[146]

No jornal *Tribuna da Bahia*, uma correspondência assinada por vários remetentes referia-se a alguns membros da Igreja Católica e aos membros do CEAS como "os obreiros do mal que usam nas suas ações uma foice numa mão e um crucifixo na outra".[147] Em uma outra carta enviada

[146] "Afinal a revista é católica?". *Correio da Bahia,* 1 nov. 1982, p.4.

[147] "Intelectuais dominam CEAS". *Tribuna da Bahia,* 12 maio 1983, p. 3.

ao mesmo periódico, afirmava-se que o coordenador do CEAS, Cláudio Perani, "se orgulha de não mais saber rezar missa; e que seu livro preferido é o "Capital" – de Marx e Engels (sic). Sinal dos tempos!".[148]

A própria *Tribuna da Bahia* definia o CEAS como: "um Centro de Estudos e Ação Social ligado organicamente aos Jesuítas e doutrinariamente mais ligado a Marx que em Cristo".[149] Uma definição parecida foi dada pelo *Correio da Bahia* na coluna intitulada *Opção pelos pobres*:

> No Brasil, os jesuítas instalaram o seu CEAS em Salvador e aqui funciona como um verdadeiro pólo de irradiação das idéias de Marx, protegido pelas inumeradas (sic) eclesiásticas. É de sua responsabilidade, também a edição da revista – Cadernos do CEAS, com ampla circulação no país e no exterior; o corpo de redatores da revista é composto, em sua totalidade, por figuras destacadas do Partido Comunista do Brasil. [150]

É evidente que estas afirmações têm um sentido político muito forte e devem ser entendidas dentro do período em que elas foram expressas,[151] mas, apesar das caricaturas construídas por alguns setores da imprensa e da sociedade, era indiscutível a assimilação de certos pontos do marxismo pelos membros do CEAS. Neste capítulo, serão analisadas as contribuições do pensamento marxista para a teoria e a práxis do Centro Social. Porém, para ficarem mais evidentes as inovações promovidas pelo CEAS no pensamento social católico, torna-se necessário re-

---

[148] "Padres de ontem, padres de hoje". *Tribuna da Bahia,* 7 abril 1983, p. 3.

[149] "Ah, o CEAS ..." *Tribuna da Bahia,* 28 out. 1980, p. 2.

[150] "Opção pelos pobres". *Correio da Bahia,* 1 nov. 1982, p.4.

[151] Durante o Regime Militar, toda vez que o CEAS teve problema com a repressão, a hierarquia veio sempre na defesa dos jesuítas. Sabendo que o contato do Centro Social com o marxismo era criticado por setores da própria Igreja Católica, foi nesse ponto que os setores contrários ao CEAS mais tocaram para tentar marginalizá-lo dentro da instituição.

troceder no tempo para ver como era o relacionamento do clero com o marxismo e como a Doutrina Social Católica percebia a luta de classes durante o século XX. Assim, será possível perceber mais claramente as inovações trazidas pela Teologia da Libertação como um todo e pelo CEAS em particular.

O CONFLITO ABERTO

Em 1937, Pio XI publicava a encíclica *Divini Redemptoris*, na qual demonstrava aos católicos sua preocupação com o "comunismo ateu", reafirmando as condenações feitas pelos seus predecessores e por ele mesmo em outros momentos. O Papa preocupava-se com o crescimento dos comunistas e alertava os fiéis para que "não se deixem enganar! O comunismo é intrinsecamente perverso e não se pode admitir em campo nenhum a colaboração com ele". Segundo Pio XI, nos países onde os comunistas chegaram ao poder, manifestava-se "o ódio dos 'sem-Deus'" contra os cristãos. (PIO XI, Papa, 1937, p. 53) O Superior da Companhia de Jesus, João Batista Jansens, também alertava os cristãos contra os "inimigos de Deus e do gênero humano", que já tinham conquistado "pela força grande parte do mundo, e procuram apoderar-se, violentamente, de parte ainda maior". (JANSENS, 1949, p. 6)

Essas afirmações expressavam muito bem as preocupações da Igreja Católica em relação aos comunistas na primeira metade do século XX. E esse temor predominava também na Igreja brasileira. A partir principalmente da década de 1930, o clero católico dedicou-se a combater o comunismo. Os documentos eclesiásticos mostram ataques virulentos aos comunistas. Em uma pastoral coletiva dos bispos da província eclesiástica da Bahia, em 1931, o episcopado avisava:

> Não há dúvida: o Brasil atravessa hoje a hora talvez mais grave da sua história [...] já começam a aparecer sinais inequívocos de que a onda rubra da Rússia soviética caminha a passos agigantados para o Bra-

> sil, trazendo-lhe o cortejo de horrores sociais que todos hoje conhecemos, e que é bom experimentarmos nas lições formidáveis de outros países, para acudir à ruína do nosso. (AZZI, 1979, p. 72)

A posição da Igreja Católica era de enfrentamento aos comunistas, que eram vistos como inimigos que deveriam ser combatidos.[152] Além da crítica ao ateísmo dos comunistas, o clero discordava da solução que era proposta por eles nas questões sociais. A Igreja Católica, preocupada com as condições de pobreza dos trabalhadores e também com a influência dos comunistas sobre eles, começou a formular um pensamento social católico. O clero procurava construir uma alternativa para o socialismo e para o liberalismo econômico, que era visto também como um mal e responsável pela penúria dos trabalhadores.

Em 1891, o Papa Leão XIII publicou a encíclica *Rerum Novarum*, a partir desta obra, a Igreja Católica começou a formular oficialmente sua Doutrina Social, que serviria de direção para a atuação do clero e dos católicos nas questões sociais. Leão XIII afirmava que pretendia vir em "auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de miséria imerecida". Segundo o Papa, "o que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor dos seus braços", porém, para o diagnóstico do problema, Leão XIII colocava a solução nas mãos dos patrões; pois a eles competia a responsabilidade pelos operários, garantindo-lhes "plena satisfação" nas condições materiais. (LEÃO XIII, Papa, 1891, p. 10-23)

O Papa Pio XI, ao comemorar os 40 anos da *Rerum Novarum*, lembrava que, em certas regiões do mundo, os trabalhadores ainda estavam

---

[152] É necessário também lembrar que havia desconfiança dos comunistas frente à religião (e às Igrejas), como nos mostra Lênin: "Todas as religiões e igrejas atuais, todas e quaisquer organizações religiosas, são sempre encaradas pelo marxismo como órgãos da reação burguesa que servem para defender a exploração e para entontecer a classe operária".
Disponívelem:<http://www.vermelho.org.br/diario/2005/0430bernardo_0430.asp?NOME=Bernardo%20Joffily&COD=4413>. Acesso em: 16 dez. 2008.

“relegados à ínfima condição e sem a mínima esperança de se verem jamais senhores de um pedaço de terra; se não se empregam remédios oportunos e eficazes, ficarão perpetuamente na condição de proletários”. (PIO XI, Papa, 1931, p. 39) Mas esse remédio tem de ser administrado “segundo os princípios de um são corporativismo, que reconheça e respeite os vários graus da hierarquia social”. (PIO XI, Papa, 1937, p. 33) A Doutrina Social Católica defendida pelo clero até a primeira metade do século XX era assistencialista, paternalista e propunha como solução para os problemas socioeconômicos uma conciliação entre as classes. E isso era proposto também pela hierarquia brasileira.

Alguns bispos paulistas pediam aos “cristãos abastados” iniciativas para a solução do flagelo social da tuberculose, em nome “da piedade cristã em favor dos nossos queridos pobres e doentes”. (PASTORAL..., 1941, p. 898) Não há nenhuma referência, nesse documento, à responsabilidade do Estado perante o flagelo da população ou em relação a melhorias na saúde pública; defende-se apenas a ajuda dos ricos aos mais pobres. Um manifesto assinado pelos principais bispos do Brasil, que deveria servir de orientação de conduta aos católicos, defendia como solução para os problemas sociais a assistência; pois constitui:

> Quando bem organizada e aplicada, um elemento de desafogo de milhares [de] criaturas que, de outra forma, nas circunstâncias presentes, não encontrariam outra maneira de reajustamento nem outros meios imediatos para atender às necessidades urgentes de sua vida, na defesa da saúde, da educação, da alimentação, da moradia e da higiene. (MANIFESTO..., 1946, p. 479)

Essas manifestações do episcopado despolitizavam os problemas sociais. Os sacerdotes revelavam uma análise simplista da realidade brasileira e superestimavam o alcance real da assistência social, além de evidenciarem uma visão paternalista das relações sociais. A hierarquia

não percebia que, sem reformas que resolvessem as causas da pobreza, toda solução teria um alcance restrito. O clero via como causa dos problemas sociais menos as estruturas do que a falta de religiosidade da sociedade; os conflitos não estariam principalmente no sistema capitalista, mas sim nos corações dos homens. O Papa Pio XI questionava se não tinha sido a cobiça "que arrastou o mundo ao extremo que todos vemos e todos deploramos?". (IGREJA CATÓLICA, 1967, p. 579)

Exemplo de como se dava na prática a Doutrina Social Católica defendida pelo clero encontra-se no estudo sobre o Círculo Operário da Bahia (COB) – braço da Igreja no operariado –, realizado por George Evergton Sales Souza. O autor afirmou que o Círculo Operário da Bahia, "desde a sua origem, se caracterizou fortemente por uma postura assistencialista". O COB instituiu uma caixa de beneficência para socorrer os enfermos e as famílias dos sócios falecidos e na sua sede, abrigava um posto médico, consultório odontológico, farmácia que vendia a preços de custo e até doava medicamentos, departamento recreativo, além de cinema onde os associados tinham o direito de pagar meia-entrada. (SOUZA, G., 1994, p. 53-55)

Como já foi referido em outro momento, a Igreja Católica brasileira ofereceu apoio ao governo do presidente Getúlio Vargas. A política social defendida por Getúlio pareceu ao clero católico como a solução real entre o comunismo e o liberalismo. Vargas se apresentava como aquele que poderia aplicar uma legislação trabalhista realmente cristã para os trabalhadores, como se pode perceber na conferência ministrada pelo padre Jorge Soares. Segundo o sacerdote, o trabalhador brasileiro cobria "de bênçãos o nome que abriu na História Nacional o seu capítulo mais luminoso e mais indestrutível – o presidente Getúlio Vargas". Fernando Collage afirmava que, só com a revolução de 30, "viemos ter uma legislação social, verdadeiramente humana e cristã". (SOARES, 1941, p. 173)

DOUTRINA SOCIAL CÁTOLICA E LUTA DE CLASSES

Tanto nas declarações papais quanto nas da hierarquia brasileira existia uma condenação enfática da luta de classes. Em alguns momentos, chegaram a afirmar que seria uma "invenção" dos comunistas para desestruturar a sociedade. O episcopado brasileiro avisava que:

> A luta de classe é abominável aos olhos de Deus porque divide os homens, sob o signo do ódio, da violência e da morte. O grande ideal cristão é que se chegue, pelo feliz encontro de soluções harmoniosas, a uma transformação social em que as riquezas se espalhem, em justo equilíbrio, por todos os homens que trabalham [...] é preciso que os homens, dirigidos e dirigentes, empregados e empregadores se tratem dentro do critério de respeito, dignidade, justiça e fraternidade. (MANIFESTO..., 1946, p. 482-483)

A hierarquia católica estava preocupada em ajudar a formular soluções para os problemas sociais, mas, ao negar a luta de classes, acabava por perceber as relações sociais de uma forma um tanto idílica. Colocava no mesmo patamar os trabalhadores e os patrões, acreditava piamente que os objetivos de ambos não necessariamente tinham de entrar em conflito. Em vez de estimular os trabalhadores na luta por melhorias, pedia aos patrões que, por um dever moral, concedessem aos seus empregados um "justo salário".

A solução para as questões sociais tinha de passar pela conciliação entre as classes, que para o clero não seriam antagônicas. Isso fica patente quando se lê, no estatuto da Federação Operária Cristã de Pernambuco, que sua função era: "Restabelecer a paz no mundo do trabalho, pelo respeito dos direitos de todos e pelo estabelecimento das mais cordiais e harmoniosas relações entre patrões e operários". (SOUZA, 1994, p. 17)

Os jesuítas da Missão portuguesa criaram um organismo para trabalhar com os operários, em Fortaleza, no Ceará, chamado União Popular Cristo Rei, que tinha como objetivo "criar harmonia baseada na justiça entre as classes de patrões e operários". (AZEVEDO, 1986, p. 236)

Então nesse, como em outros pontos, entravam em choque o pensamento oficial da Igreja Católica e o comunismo. Por isso se torna necessário que se entenda o que significava classe para ambos. Não se pretende fazer, aqui, uma análise dos vários estudiosos que se debruçaram sobre o significado de classe social, pois não é o espaço propício para isso.[153] O que se quer salientar é a diferença existente entre uma noção de classe marxista e aquela mais corrente no clero, para então ficar claro o que cada um quer dizer quando fala da luta de classes.

Apesar de classe ser um conceito fundamental da obra de Karl Marx, ele nunca definiu explicitamente o que seria; mas é possível perceber alguns elementos do que significava para ele. Classe social serve para identificar os agrupamentos que emergem da estrutura das desigualdades sociais. Para Marx, as classes são as expressões do modo de produzir de uma sociedade, porém, o próprio modo de produção se define também pelas relações que intermedeiam as classes sociais e que dependem das relações das classes com os instrumentos de produção. Toda classe é sempre definida pelas relações que a ligam às outras classes, dependendo tais relações das diversas posições que as classes ocupam no processo produtivo. Ele lembra que: "os indivíduos isolados só formam uma Classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe". (MARX; ENGELS, 1984, p. 83)

A luta de classes é o confronto – aberto ou dissimulado – que se produz entre classes antagônicas em favor de seus interesses enquanto classe. Os proprietários dos Meios de Produção querem explorar ao

---

[153] Para quem se interessa pela discussão sobre classe, um livro que reúne importantes pensadores que discutem os conceitos de classe, consciência de classe e estratificação social é *Estrutura de classes e estratificação social*. Pierre Bourdieu analisa a importância das questões simbólicas nas relações de classe no seu livro *A economia das trocas simbólicas*, no capítulo "Condição de classe e posição de classe". E. P. Thompson oferece uma definição mais completa para classe social no seu trabalho *A formação da classe operária inglesa I – a árvore da liberdade*.

máximo os trabalhadores, pagando o menor salário possível; em contrapartida, os trabalhadores querem o inverso. São esses interesses intrínsecos às classes antagônicas que fazem com que os marxistas afirmem que o Capital e o Trabalho não têm interesses comuns. A luta de classes não ocorre apenas no conflito aberto, ela está presente em todo momento das relações entre os proprietários dos Meios de Produção e os que têm de vender a sua força de trabalho.

O conceito de classe social para o clero fundamentava-se numa concepção de mundo própria da Igreja Católica. A sociedade era vista como um Corpo harmonioso, cujas diversas partes deveriam cooperar em vista de um bem comum. As classes eram diversas, mas não antagônicas; e deveriam se complementar para não enfraquecer o Todo. As classes, para esse pensamento social católico, eram diferenças hierárquicas entre grupos que sempre estiveram presentes na história da humanidade, por isso que, em alguns documentos, se chegou a afirmar que era "uma lei da natureza".

O clero entendia a sociedade como um *Corpo Social*, sendo cada classe, na verdade, um membro desse Corpo. Por essa visão, cada membro (classe) tinha sua função e deveria colaborar em harmonia com os outros membros para o bem do Todo. Pois, como lembra Pio XI, a ordem "é a unidade resultante da disposição conveniente de muitas partes" e "o corpo social não será verdadeiramente ordenado, se não há um vínculo comum que una solidamente num só todos os membros que o constituem". (PIO XI, Papa, 1931, p. 49) Nessa concepção, patrão e empregado tinham sim os mesmos interesses: o bem comum. E para que isso fosse alcançado cada um tinha de fazer a sua parte. A função dos trabalhadores seria trabalhar e a dos proprietários, zelar pelos seus empregados e cuidar dos negócios.

Em relação às desigualdades sociais, os Papas criticavam os comunistas, pois eles queriam acabar com as classes, tornando a sociedade igualitária, e isso seria um atentado contra as leis naturais. Pio XI alertava que "erram vergonhosamente todos que sem consideração atribuem a todos os homens direitos iguais na sociedade civil e asseveram que não existe legítima hierarquia". (PIO XI, Papa, 1937, p. 34) Leão XIII já tinha lem-

brado muito tempo antes que a desigualdade “reverte em proveito de todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; porque a vida social requer um organismo variado e funções muito diversas”. (LEÃO XIII, Papa, 1891, p. 21) Em outras palavras, o indivíduo era operário ou patrão por um desígnio de Deus e seria melhor para o operário continuar sendo operário, pois, ao tentar subverter sua condição, acabaria por levar à desarmonia do Todo.

Se a Doutrina Social da Igreja negava a luta de classes, uma vez que entendia a sociedade como *Corpo Social*, então era:

> Erro capital na questão presente crer que as duas classes são inimigas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado. Isto é uma aberração tal, que é necessário colocar a verdade numa doutrina contrariamente oposta, porque, assim como no corpo humano os membros, apesar de sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo [...] assim também, na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente. (LEÃO XIII, Papa, 1891, p. 22)

Com esta concepção de sociedade como sendo um *Corpo Social*, a luta de classes acabava sendo percebida apenas como o conflito aberto, a pura violência entre os grupos hierárquicos; portanto, contrária ao amor evangélico. A Igreja Católica, na prática, acabava por defender uma doutrina paternalista e conservadora. Tentava controlar os movimentos de trabalhadores, desmobilizava grupos sociais que lutavam pela defesa de seus direitos e, não raro, o clero acabou se aliando às classes dominantes contra os trabalhadores. Pode-se dizer que essa visão da sociedade foi *hegemônica* no clero, na primeira metade do século passado. Mas, a partir

da década de 1950, e principalmente após o Concílio Vaticano II, a Igreja se abriu para o mundo e um outro pensamento social começou a ser construído na América Latina, principalmente com a Teologia da Libertação.

SINAL DE NOVOS TEMPOS: "DO ANÁTEMA AO DIÁLOGO"

Segundo o intelectual católico Alceu Amoroso Lima[154], a Igreja Católica tinha se comportado, na primeira metade do século XX, como:

> Uma instituição do passado, conservando imutável o espírito absolutista; fechada a toda renovação, incompatível com a ciência, com o progresso, com a Liberdade, com a Democracia; só falando para negar e para ordenar, sob forma de monólogo [...] Os fantasmas da Inquisição e do Santo Ofício se interpunham entre o castelo feudal eclesiástico, reminiscência anacrônica da Idade Média, no século XX [...] A apostasia era por assim dizer inevitável. (LIMA, 1966, p. 13)

Porém, a partir das décadas de 50 e 60, ocorreram mudanças significativas na Igreja Católica, tanto em escala mundial quanto nacional. O mundo do pós-2ª Guerra não condizia com a atitude triunfalista e unilateral da Igreja. Em uma sociedade sob o espectro da Guerra Fria, o desenvolvimento tecnológico e bélico acentuado, a descolonização da Ásia e da África, o aumento da influência que os partidos comunistas começaram a ter nos países europeus e de outros continentes, além do impacto

---

[154] Alceu Amoroso Lima era um pensador conservador identificado com a direita católica. Mas, a partir das décadas de 40 e 50, repensou sua práxis e tornou-se um dos líderes de um catolicismo mais renovado.

perturbador da Revolução Cubana; a visão fechada e estática da Igreja foi perdendo terreno. Com o acirramento dos conflitos sociais e políticos, principalmente na América Latina, essa concepção de *Corpo Social* começava a perder força. A Igreja Católica iniciava o seu *aggiornamento*; e com a eleição de João XXIII e o Concílio Vaticano II essa atualização foi impulsionada.

O Concílio enfatizou a missão social da Igreja Católica, defendeu a importância do laicato dentro da instituição, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia para torná-la mais acessível e desenvolveu a noção de Igreja como *povo de Deus*. Substituiu a ideia de Igreja como "mestra do mundo" pela de "serva do mundo".[155] O padre José Oscar Beozzo (1993, p. 11) afirmou que "João XXIII, e de modo particular o Concílio, foram para a Igreja do Brasil como se águas longamente represadas se houvessem soltado, correndo livremente, abrindo e aprofundando o próprio leito".

A constituição pastoral do Concílio Vaticano II *Gaudium et Spes* demonstrava claramente a abertura da Igreja Católica ao mundo moderno e a procura de um diálogo pela hierarquia com os setores da sociedade antes desprezados, na intenção da construção de um mundo melhor.

> Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo. (CONCÍLIO VATICANO, 1966, p. 28)

---

[155] Obviamente que isso não foi aceito de forma homogênea pelo clero ou pelos leigos, alguns setores reagiram, como nos mostra a afirmação de D. Geraldo Proença Sigaud: "O concílio deve abster-se de falar indiscriminadamente sobre a presença da Igreja no mundo, porque a sua verdadeira presença é aquela de ser luz e fermento do mundo sem, contudo, ser do mundo". Luiz Eduardo W. A. Wanderley (1966, p. 36).

Estava aberta a porta para um diálogo mais intenso entre os setores católicos mais progressistas e os segmentos da sociedade que lutavam por uma transformação social, em especial, os comunistas. E o diálogo seria bem-vindo para alguns comunistas, como mostra o então marxista Roger Garaudy, que afirmou: "O futuro do homem não poderá ser construído nem contra os crentes, nem tampouco sem eles; o futuro do homem não poderá ser construído nem contra os comunistas, nem mesmo sem eles". (GARAUDY, 1966, p. 10)

No entanto, pelo menos desde a década de 50, alguns teólogos franceses estavam estimulando esse diálogo com o marxismo e influenciaram importantes segmentos da Igreja Católica no Brasil. Pensadores católicos, a exemplo de Lebret, Emmanuel Mounier, Thomas Cardonnel, entre outros, tiveram influência principalmente nos setores ligados à Ação Católica Brasileira. (LÖWY, 2000, p. 230-245)

O jesuíta francês Jean-Yves Calvez publicou *O pensamento de Karl Marx*, em que promoveu um diálogo crítico com Marx e os marxistas, influenciando vários segmentos católicos.[156] (CALVEZ, 1959) Apesar das duras críticas de Jean-Yves Calvez a Marx e aos seus seguidores, Calvez despertou alguns inacianos e leigos para um maior conhecimento da obra do pensador alemão, como nos mostra o depoimento de Hebert de Souza, o *Betinho*:

> Lemos Marx através de Yves Calvez [...] Nossa leitura de Marx, via Yves Calvez, era no fundo uma busca de conciliação, uma forma de resgatar no Marx que desconhecíamos um Marx que pudéssemos conhecer sem negar o que éramos, e éramos cristãos. (PALÁCIO, 1982, p. 19)

[156] Para a tentativa do diálogo de alguns setores da Companhia de Jesus com o marxismo a partir desse momento, ver Iraneidson Santos Costa (2007, p. 143-151 e 162-178)

Esse diálogo entre os comunistas e os católicos teve seu início no continente europeu. Porém, nesse momento, foi um diálogo com muita cautela e certas desconfianças de ambas as partes, como está claro no livro organizado por Mário Gozzini, *Diálogo posto à prova*, em que católicos e comunistas italianos debatiam as possibilidades e limites desse encontro. O intelectual católico Ruggero Orfei afirmava categoricamente que "o cristão não pode ser comunista" por existir uma "fratura irremediável" entre ambos. Apesar de fazer severas críticas ao comunismo, ele defendia o diálogo e a aceitação "de homens que discordam de nós e até mesmo que nos combatem [...] como um sinal da Providência a ser compreendido e interpretado". (ORFEI, 1968, p. 177-191)

O comunista italiano Lúcio Lombardo Radice, apesar de colocar de lado qualquer hipótese de "conciliabilidade filosófica" entre cristãos e comunistas, percebia que existia também uma carga revolucionária dentro da fé religiosa; então, segundo o autor, esse diálogo poderia ser muito frutífero para ambas as partes. Sobre o caráter essencialmente reacionário das religiões, defendido por alguns marxistas, ele lembrava Marx, que afirmou: "é o homem que faz a religião, e não a religião que faz o homem"; portanto, para um marxista não dogmático, "uma religião é como os crentes a fazem, e por isto não é por definição, a priori, nem conservadora nem revolucionária". (RADICE, 1968, p. 76)

No Brasil, esse debate esteve presente em algumas publicações voltadas para os cristãos, em especial, na editora Paz e Terra, que, a partir da década de 60, começou a publicar uma revista homônima. Na revista *Paz e Terra*,[157] existem inúmeros artigos de pensadores europeus e brasileiros que analisaram esse diálogo de muitas maneiras. Nos exemplares pesquisados para este livro, estava clara uma questão: era certeza constante entre os autores de que, na segunda metade do século XX, a con-

---

[157] A Editora Paz e Terra foi fundada em 1965 por Ênio Silveira, juntamente com Moacir Félix. Ênio Silveira tinha lançado também a famosa *Revista Civilização Brasileira*. A revista *Paz e Terra,* destinada aos cristãos de esquerda, foi inspirada na encíclica papal *Pacem in terris* e pretendia divulgar ideias ecumênicas progressistas.

vergência de posições entre marxismo e cristianismo surgia como um dos fenômenos mais interessantes do período.

Para Michel Verret, o diálogo entre marxistas e católicos foi imposto pela realidade histórica, pela vida, e por isso "queremos abordá-lo sob o ângulo da vida: não pelas idéias que nos separam (Deus), mas pela terra que nos é comum, pelos homens que, embora com crenças e sinais diferentes, têm que enfrentar os mesmos problemas". Apesar de constatar que tradicionalmente a religião tinha sido uma forma de dominação, uma força reacionária, ele percebia que isso estava de alguma forma mudando naquele momento histórico e que muitos católicos agora lutavam pela transformação no mundo: "E é preciso mudá-lo, porque não vai bem, nem para os homens, nem – imagino – para Deus". (VERRET, 1966, p. 163-179)

Paul Lehmann, em seu artigo intitulado *Ética cristã – ética marxista*, enumerava as semelhanças entre a filosofia cristã e a marxista. Segundo o autor, "o que é comum ao cristianismo e ao marxismo é a convicção de que a libertação do homem realizar-se-á messianicamente". Em seguida, afirmava que, "no marxismo, como já sabem, este papel messiânico será exercido pelo proletariado. No cristianismo, será exercido na e através do pacto na comunidade cristã". (LEHMANN, 1966, p. 156-157) Por isso, poderia ocorrer um diálogo verdadeiro, já que essas duas filosofias têm muito em comum, e partindo desse ponto corroborava o que Luiz Maranhão escreveu para os marxistas brasileiros: "Já não se trata de estender-lhes a mão [aos católicos], mas de marcharmos juntos com eles". (MARANHÃO, 1968, p. 71)

Em 1961, foi criada no Brasil a Ação Popular (AP), organismo nascido no interior da JUC. A AP congregou estudantes católicos que lutavam pela transformação social no país e destacou-se no cenário político daquele momento, tendo uma influência decisiva na UNE durante a década de 60.[158] A Ação Popular relacionava-se com os partidos comunistas e demonstrava profundas afinidades com o pensamento marxista. Este

[158] Sobre a história da Ação Popular, ver Haroldo Lima e Aldo Arantes (1984) e José Oscar Beozzo (1984. p. 104-132).

organismo foi muito influenciado pelo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz, que é considerado como teórico e um dos principais inspiradores da AP no seu nascedouro. Este inaciano foi também um dos primeiros jesuítas a promover um debate com o marxismo no Brasil. (PALÁCIO, 1982)

Contudo, vários setores católicos criticaram essa aproximação que estava ocorrendo entre os católicos e os comunistas nesse momento. O jesuíta italiano Ulisse Alessio Floridi escreveu um livro chamado *O radicalismo católico brasileiro*, que se tornou referência dos segmentos contrários a essa aproximação. O autor criticava os vários setores católicos brasileiros (religiosos e leigos) que estavam propondo uma colaboração com os comunistas no intuito de transformar a sociedade brasileira. Floridi afirmou que estava impressionado com o fato de que, no Brasil, "leigos e eclesiásticos católicos sigam um Evangelho segundo Fidel Castro". (FLORIDI, 1973, p. 59)

Como foi demonstrado no primeiro capítulo, a sociedade brasileira passou por inúmeras transformações durante a década de 50. Principalmente no governo de Juscelino Kubitschek, o Brasil passou por uma industrialização acelerada, modernizando-se rapidamente. Porém, o governo de Kubitschek não enfrentou eficazmente os problemas sociais e sua política econômica propiciou uma acentuada concentração de renda e um aumento nas desigualdades entre as regiões mais ricas e as mais pobres. Os frutos do desenvolvimento foram colhidos por uma parcela minoritária da população, agravando-se as desigualdades e ocasionando o aumento das tensões sociais. O Brasil entrou na década de 60 enfrentando graves problemas sociais.

Setores do clero que tinham apoiado o "desenvolvimentismo" de JK começavam a tornar-se cada vez mais críticos do Sistema; percebiam que o desenvolvimento da Nação não necessariamente resolveria os problemas sociais. Declarações como a do bispo D. José Távora demonstravam isso claramente: "Um perigo maior que o comunismo ameaça o mundo. O responsável por isso é o regime capitalista". (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1986, p. 71) Em um importante documento da CNBB, o episcopado fazia *mea-culpa*:

> Somos solícitos no **combate ao Comunismo**, mas nem sempre assumimos a mesma atitude diante do **capitalismo** liberal. Sabemos ver a ditadura do Estado marxista, mas nem sempre sentimos a ditadura esmagadora do econômico ou do egoísmo nas estruturas atuais que esterilizam nossos esforços de cristianização. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1963, p. 23, grifo do autor)

No início da década de 60, com o agravamento da crise política, os católicos dividiram-se, *grosso modo*, entre uma parcela que lutava pelas Reformas de Base e que queria transformações profundas no país, e outra que defendia o *status quo* e tinha medo do perigo comunista (fosse ele real ou não). A bandeira anticomunista foi levantada por expressivos setores do clero. Na Bahia, o Cardeal Augusto Álvaro da Silva, em sua *Carta Pastoral*, de dezembro de 1963, bradava que, se o "comunismo internacional" tomasse o poder: "assassinará sacerdotes, incendiará igrejas, arrasará conventos, violará religiosas, fuzilará líderes católicos" e, ainda, "confiscará propriedades, ferirá, matará, martirizará com requintes de barbaridade e fereza bestial". (SILVA, D., 1964, p. 65)

Quando veio o Golpe de 31 de março de 1964, uma declaração da CNBB agradecia aos militares que, "com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente". (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1964, p. 537-539) A concretização do Golpe Militar com o apoio de amplos segmentos católicos significou um retrocesso para aqueles setores que lutavam pela transformação social. Mas, para setores cada vez mais significativos da esquerda católica, faziam cada vez mais sentido as palavras de Thomas Cardonnel:

> Nunca insistiremos o bastante na necessidade de denunciar a harmonia natural, a colaboração de classe. Deus não é tão desonesto, tão falso como certo tipo de paz social, que consiste na aquiescência de todos a uma injustiça antinatural. A violência não é efeito das revoluções. Ela caracteriza também a manutenção de uma falsa ordem. (DE KADT, 2003, p. 103)

CEAS E O MARXISMO

Como foi afirmado anteriormente, esse diálogo entre católicos e comunistas começou na Europa, mas foi na América Latina onde se produziram as alianças mais significativas entre os comunistas e os cristãos. No Chile, a esquerda católica foi um importante elemento no governo de Salvador Allende, como também na revolução nicaraguense e em El Salvador, onde os cristãos (incluindo vários jesuítas) desempenharam um papel essencial. Na Colômbia, o padre Camilo Torres foi morto após aderir à luta armada, ao ingressar no Exército de Libertação Nacional (ELN), combatendo pela revolução em seu país. Em 1972, aconteceu o Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo, no Chile, que procurou fazer uma síntese do marxismo e do cristianismo no continente latino-americano e foi influenciado pelo jesuíta Gonzalo Arroyo.[159]

Foi também na América Latina que se operaram as transformações mais importantes dentro do pensamento católico, principalmente com a Teologia da Libertação, movimento que surgiu durante a década de 70 e que fez uma nova interpretação dos Evangelhos a partir dos problemas sociais do continente. Considerada a primeira teologia a nascer no Terceiro Mundo, por isso sempre esteve muito mais preocupada com os problemas decorrentes da miséria e da exploração da população latino-

[159] Para saber sobre o padre Camilo Torres, ver o livro *Cristianismo e Revolução*. Sobre o encontro de Cristãos para o Socialismo: (CEAS, 1973c, p. 36-46).

americana. A Teologia da Libertação acentua a reflexão teológica com o sentido do compromisso dos cristãos com a justiça e a libertação dos povos. (BOFF, 1996)

Durante os anos 70, alguns países da América Latina passaram por um processo de industrialização acelerado, mas ocorreu também um aumento da dependência em relação aos países centrais do capitalismo. A miséria e a pobreza acentuaram-se, enquanto a dívida externa aumentava. Os camponeses foram expulsos das terras que seriam utilizadas na agricultura de exportação, acarretando a "favelização" das grandes metrópoles. Além disso, vários países estavam vivendo em sangrentas ditaduras militares com o extermínio e o desaparecimento de militantes de esquerda. A repressão chegava também ao clero e movimentos católicos que lutassem por uma transformação social. Foi nesse contexto que surgiu a Teologia da Libertação.

É comum afirmar que os teólogos da libertação fizeram uma "opção pelos pobres", mas o que importa saber é o significado dessa opção. A relação com as classes populares não deveria passar pela caridade, pela doação de esmolas para as camadas mais carentes da população, como certos setores da Igreja Católica (e de outras Igrejas) faziam. Eles romperam com essa atitude assistencialista e lutavam para que os chamados pobres ou excluídos não necessitassem de esmolas ou caridade (e para isso era necessário transformar o Sistema). Ressaltavam sempre que as classes populares eram as construtoras de sua própria libertação. Não se pregava uma assistência paternalista, e, sim, uma atitude de união com a luta dos pobres pela sua autoemancipação.

O teólogo espanhol José Ramos Regidor afirmou que a originalidade da Teologia da Libertação não estaria na opção pelos pobres (com toda a razão, ele lembrou que esta é uma característica da tradição católica), mas, sim, no reconhecimento das classes populares como sujeitos históricos em uma dupla dimensão: "sujeitos históricos na sociedade, capazes de autodeterminação e protagonismo na luta pela própria libertação", e sujeitos históricos dentro da Igreja na "produção de evangelização e de teologia". (REGIDOR, 1996, p. 30)

Essa teologia latino-americana recorreu às ciências sociais para auxiliar na análise da realidade latino-americana, e, em especial, ao marxismo. Os teólogos da libertação reinterpretaram o marxismo de acordo com sua visão cristã e também com sua experiência social, adaptando-o à sua realidade. A pergunta que é necessária ser respondida é: por que a Teologia da Libertação utilizou logo o marxismo? Ou, como o teólogo Enrique Dussel perguntou: "Por que se usa o instrumental de análise marxista?".

Segundo o próprio Dussel, era necessário justificar aos cristãos por que se engajar politicamente, convencê-los de que esse ato era um pré-requisito para a luta por uma transformação social, econômica e política da sociedade. Seria necessário que essa nova teologia usasse instrumentos analíticos que possibilitassem interpretar a realidade. Por isso, eles utilizaram as "ciências sociais críticas latino-americanas" para compreender a situação da injustiça no continente. Mas o autor fez questão de lembrar que foi "a partir da práxis e fé cristãs, e por critérios fundamentalmente espirituais e pastorais [...] que a nascente teologia latino-americana passou a usar os instrumentos categoriais marxistas". (DUSSEL, 2003, p. 491-492)

O marxista Michael Löwy, no seu livro *A guerra dos Deuses*, apresenta uma explicação mais completa para o uso do marxismo pelos católicos progressistas para analisar a realidade latino-americana:

> Essa descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas e pela teologia da libertação não foi um processo meramente intelectual ou acadêmico. Seu ponto de partida foi um fato inevitável, uma realidade brutal e geral na América Latina: a pobreza. Para muitos fiéis preocupados com o social, o marxismo foi escolhido porque parecia ser a explicação mais sistemática, coerente e global das causas para essa pobreza, e a única proposta suficientemente radical para aboli-la. (LÖWY, 2000, p. 123)

Esse diálogo entre o catolicismo e o marxismo esteve presente também na instituição dos jesuítas na Bahia. Nos *Cadernos do CEAS*, pode-se claramente notar como os leigos católicos e os inacianos do Centro de Estudos e Ação Social reinterpretaram o marxismo com base na sua tradição católica.

Os religiosos e leigos do CEAS também fizeram "a opção pelos pobres" e procuraram auxiliar as classes populares na sua libertação. Como lembrava Cláudio Perani, teólogo e padre do Centro Social, "o conhecimento de Deus deve estar ligado à causa concreta da libertação" já que "não é possível crer no Deus libertador sem participar no processo de libertação". (PERANI, 1980, p. 66) Mas esse contato com as bases tinha de levar sempre em conta que os pobres eram os responsáveis por sua libertação, eles não precisavam de um partido ou de intelectuais que decidissem por eles. Como se pode perceber na afirmação de Paulo Cezar Lisboa, no encontro das obras sociais da Companhia de Jesus, em Salvador, os membros do CEAS não tinham "uma proposta definida e precisa da sociedade, nem um modelo já pronto. Apenas acreditamos que, seja qual for esse projeto, ele só será válido e exeqüível se contar sempre com a participação crítica e autônoma do povo". (CEAS, 1993, p. 62)

Segundo os documentos produzidos pelos membros do Centro Social, o marxismo serviria para desmascarar a realidade e os tornar mais conscientes das estruturas e das causas da pobreza. Em um encontro dos jesuítas, que contou com a participação do padre Tomás Cavazzuti representando o CEAS, ele afirmou que "parece ter importância especial o uso da análise científica da sociedade formulada pelo marxismo, para manter o senso crítico diante das ideologias, da realidade social e da práxis histórica".[160] Mas esta afirmação ainda é insuficiente, pois os membros do CEAS não "usaram" apenas a análise científica marxista, foram além; assimilaram certos pontos do marxismo, reinterpretando-os. E, assim, construíram um novo pensamento social católico.

O documento *Entidade CEAS (dezembro 76)* assegurava que o trabalho do CEAS estava "visando à transformação social". E se entendermos

[160] *Encontro Latino-Americano dos Jesuítas no Social,* 15-22 jul. 1974. Disponível no Arquivo do CEAS.

o marxismo como *filosofia da práxis*, ou seja, como a produção de um conhecimento para a transformação da realidade, será possível perceber melhor a sua influência sobre esse pensamento católico. Pois o que importava não era "conhecer a verdade da história e da sociedade, mas [...] transformar a realidade para que se torne mais humana". (CEAS, 1982, p. 57) Teoria e práxis se completavam dialeticamente, pois toda ação necessitava de uma teoria que só se validava na prática.

No Caderno do CEAS de número 7, de junho de 1970, foi transcrito o texto do jesuíta Oswald Von Nell Breuning, *Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo*, que afirmava ter Marx tornado os cristãos mais conscientes de que as estruturas sociais "não devem ser aceitas assim como se apresentam, como se fossem estruturas naturais; estas não são [...] categorias 'eternas' elas, muito mais do que um 'dado', são um problema". (NELL–BREUNING, 1970, p. 9) A pobreza não era uma fatalidade divina, mas resultado de um Sistema excludente, e o marxismo ajudou os católicos progressistas a perceber os problemas estruturais da sociedade capitalista, tornando-os mais cientes de que a realidade social não era inexorável, era histórica; assim sendo, poderia ser transformada.

Friedrich Engels, no seu trabalho *Contribuição para a história do cristianismo primitivo*, afirmava que entre o cristianismo primitivo e o Movimento Operário da época dele havia em comum o fato de ambos pregarem a libertação, mas "o cristianismo transpõe essa libertação para o além, numa vida depois da morte, no céu". (ENGELS, 1972, p. 353) No entanto, isso não era mais válido nem para o pensamento defendido pelo CEAS nem para alguns bispos e Superiores de ordens religiosas do Nordeste, que afirmaram: "A salvação não se configura, portanto como realidade fora do mundo, a ser alcançada apenas na trans-história, na vida de além-túmulo [...] Ela começa a efetuar-se aqui". (EU OUVI..., 1973, p. 57) Evidentemente que eles não negavam a importância da salvação espiritual, o que eles defendiam era que a luta pela salvação tinha de começar em vida e na vida.

Um dos textos publicados nos *Cadernos do CEAS* que causaram grande repercussão na Bahia estava no número 37, intitulado *Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?*[161]. Era a transcrição de uma palestra realizada na Universidade de Chicago pelo arcebispo de Olinda e Recife, D. Helder Câmara, em comemoração ao 7° centenário da morte de São Tomás de Aquino. O sacerdote, nesse texto, fazia um desafio à universidade americana: que fizesse com o pensador Karl Marx o que São Tomás tinha feito com Aristóteles, ou seja, reinterpretasse-o, retirando dele aquilo que era positivo. E aos que poderiam se negar a fazê-lo, alegando que Marx era "materialista, ateísta militante, agitador, subversivo, anticristão", ele lembrava que, quando um homem:

> empolga milhões de criaturas humanas, sobretudo de jovens; quando um homem inspira a vida e a morte de grande parte da humanidade, e faz poderosos da terra tremer de ódio e de medo, este homem merece que o estudemos, como certamente o estudaria quem enfrentou Aristóteles e dele soube destacar tudo o que havia de certo. (CÂMARA, 1975, p. 53)

Esse texto chegou a ser comentado pelo Cardeal D. Avelar Brandão Vilela. Ele afirmou que nos últimos tempos estava percebendo que alguns marxistas e cristãos estavam procurando uma reconciliação depois de ataques mútuos no passado e um "reexame" de ideias. O arcebispo primaz do Brasil declarou que, como se vivia em um mundo em constantes mudanças, isso até poderia ocorrer, porém, fez questão de frisar que "poder não é ser". Sem citar o nome de D. Hélder, ele referiu que se

[161] Quando Fernando Gasparian, editor dos *Cadernos de Opinião*, resolveu publicar esse mesmo texto em sua revista, o ministro Armando Falcão proibiu a circulação da revista e processou Gasparian por "propaganda subversiva". Porém, os *Cadernos do CEAS* não sofreram nenhuma interferência da censura por causa da publicação desse texto. Sobre a proibição desse texto nos *Cadernos de Opinião*, ver Nelson Pilletti e Walter Praxedes (1997, p. 414-415).

falava que assim como "S. Tomás de Aquino conseguiu assimilar e aproveitar a filosofia de Aristóteles para uma convivência cristã [...] poderá surgir algum cristão altamente qualificado que chegue a escrever sua súmula com argumentos do marxismo". No entanto, criticou os integrantes da Igreja Católica que estavam tentando promover esse diálogo com o pensamento marxista, afirmando:

> O que vemos são mediocridades tentando fazer uma tradução literal do marxismo para o cristianismo. São pessoas de boa vontade preocupadas em apressar o passo na caminhada [...] São alguns teólogos menores que procuram baixar a teologia até a realidade social dos marxistas teóricos, sem a possibilidade de levarem o marxismo até o Monte Sinai e a montanha das Bem-aventuranças.[162]

Manifestações como esta do Cardeal de Salvador tinham relevância, porém, muito mais importante para os sacerdotes do CEAS foi a declaração do Prepósito Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, no seu documento *Análise Marxista*, de 8 de dezembro de 1980, que era endereçado aos Superiores maiores da América Latina. Segundo Arrupe, muitos jesuítas pediam a sua posição na questão sobre a análise marxista, e esse texto tinha como finalidade principal responder à seguinte pergunta: "Pode um cristão, um jesuíta, utilizar a 'análise marxista', distinguindo-a da filosofia ou ideologia marxista, e também da práxis ou, pelo menos, de sua totalidade?". (ARRUPE, 1981, p. 5-13)

Como todos os documentos da alta hierarquia da Igreja Católica que abordam temas polêmicos, esse texto é muito cauteloso nas suas considerações. Primeiramente, é necessário ressaltar que Pedro Arrupe demonstrou certo conhecimento do marxismo, ou, como ele mesmo fez questão de salientar: "marxismos". Ele lembrava aos cristãos que não

[162] "A palavra do Cardeal da Bahia sobre a 18ª Assembléia do CELAM". *A Tarde,* 26 mar. 1981, p. 6.

existia apenas uma análise social marxista já que o marxismo estava ligado a uma práxis.

Arrupe criticou a análise marxista pelo seu sentido "redutor", já que a política, a cultura e a religião perdiam sua própria consistência e tornavam-se redutíveis à esfera do econômico. Naturalmente, criticou da mesma forma a postura em relação à religião e ao que ele chamou de esvaziamento do aspecto "transcendental do cristianismo". O Superior da Companhia de Jesus também fez ressalvas à posição de Marx em relação à propriedade. Contudo, fez questão de frisar que as análises sociais do mundo liberal implicavam "uma visão materialista e individualista do mundo, que é também oposta aos valores e atitudes cristãos". Então, ele perguntava: "Não temos notado com freqüência formas de anticomunismo que não passam de meios para encobrir a injustiça?".

Pedro Arrupe afirmou que aceitava certo número de pontos metodológicos que surgiram da análise marxista (desde que não se desse caráter exclusivo a eles). O Prepósito disse que a atenção para os fatores econômicos, para as estruturas de propriedade, os interesses econômicos que podiam mover os grupos, a sensibilidade à exploração de certas classes, a atenção que ocupava a luta de classes na história de numerosas sociedades e o cuidado com certas ideologias que podiam servir de disfarces às injustiças, eram tributários ao marxismo. Para o Padre, as críticas dos marxistas serviram para abrir os olhos em relação aos casos em que a religião encobria situações sociais indefensáveis. Então, apesar de algumas ressalvas, ele ratificou: "devemos nos manter sempre dispostos ao diálogo, no que concerne aos marxistas".[163]

---

[163] No editorial do caderno 73 esse documento foi comentado. Os membros do CEAS afirmavam que "o caminho concreto dos compromissos vividos parece ser o melhor caminho para a Igreja avançar juntamente com o povo guardando fidelidade ao Evangelho e apreciando criticamente, mas sem medo ou preconceito, as idéias novas". (CEAS, 1981, p. 6)

CEAS: UM NOVO PENSAMENTO SOCIAL CATÓLICO

No pensamento social formulado pelo CEAS, quando se falava em classe, era no sentido marxista do termo que se colocava. No texto *Marxismo, cristianismo e luta de classes*, Rafael Belda criticou o sentido dado pela Doutrina Social Católica tradicional à classe, pois, segundo ele, "não captou o sentido exato do antagonismo objetivo entre as classes, em parte por dar ao termo classe um sentido impróprio" já que não percebia "claramente os aspectos estruturais dos problemas morais". (BELDA, 1979, p. 62) O antagonismo entre as classes era fruto das desigualdades da sociedade capitalista e a exploração sofrida pelos trabalhadores era estrutural e não moral.

Os membros do CEAS chegaram a definir nos *Cadernos* o que significava classe para eles. Vale ressaltar a importância dada à esfera econômica para o indivíduo ou camada social. Nesta definição, Classe é o:

> Lugar que cada indivíduo ou camada social ocupa na produção e distribuição dos bens econômicos. Cultura, prestígio, funções sociais e políticas, 'status', profissão, vinculam-se, direta ou indiretamente, à situação econômica. (CEAS, 1972a, p. 18)

Talvez a influência mais importante do marxismo no CEAS tenha sido a incorporação da luta de classes no pensamento social católico. É necessário realçar esse ponto, pois é preciso deixar claro que a práxis do CEAS era orientada por esta certeza: na sociedade capitalista existiam classes com interesses opostos (e não complementares como defendia o Magistério social tradicional da Igreja) que entravam em conflitos constantes, já que "a luta de classes é um fato objetivo, derivante da contraposição necessária entre explorados e exploradores, característica do sistema capitalista". (CEAS, 1973c, p. 41)

Os membros do CEAS divergiam da Doutrina Social tradicional da Igreja, que percebia a luta de classes como algo artificial à sociedade, e quando alguém se referia a luta de classes, era como se estivesse pregan-

do na verdade o ódio entre os homens; assim sendo, estaria indo de encontro ao amor pregado por Cristo. Isto para os membros do Centro Social seria uma tendência moralizante de setores católicos que não conseguiam ver os problemas na estrutura, e prendiam-se apenas ao indivíduo. Olhando por esse prisma, o problema não estaria na sociedade, e sim na conduta dos homens. Em vez de se lutar por uma transformação social, pedia-se que o opressor percebesse a sua opressão e ajudasse o oprimido por um dever moral. Esta era a crítica feita pelo jesuíta Cláudio Perani, uma vez que isso era apenas uma maneira de "levar o rico a ajudar alguns pobres, deixando estes últimos numa situação de maior dependência e na mesma ou maior pobreza". (PERANI, 1977, p. 52)

O texto *Luta de classes e comunhão cristã*, de Gerard Fourez, é representativo desta crítica ao pensamento tradicional dos católicos. Para Fourez, os cristãos por não compreenderem a luta de classes não a identificavam com a comunhão cristã, mas ele avisava que não se vivia "concretamente o Evangelho no mundo de hoje sem viver, ao mesmo tempo, a luta de classes". Ele logo advertia que a luta de classes só era percebida como ódio entre os homens se fosse vista num sentido individualizante, ou seja, que se excluíssem as estruturas. Por isso, ele lembrava que "falar em luta de classes é, portanto, reconhecer que as pessoas, na realidade não são iguais" e esta desigualdade acabava se traduzindo em "opressão que aliena". Por isso mesmo, ele ratificava que falar em luta de classes "não é criar a divisão, é reconhecer sua existência". (FOUREZ, 1975, p. 41-43)

Diante do exposto, pode-se verificar como era difícil para setores da Igreja Católica, religiosos e leigos, aceitar a luta de classes, pois ainda se prendiam ao sentido tradicional dado pela Doutrina Social. Para esses setores, quando os teólogos da libertação falavam em luta de classes era como se eles quisessem dividir a sociedade, como se eles quisessem criar o conflito entre os homens (como se o conflito já não existisse). Isso era tão forte no pensamento católico que o teólogo Gustavo Gutierrez, no seu clássico *Teologia da Libertação*, teve de ressaltar:

> Reconhecer a existência da luta de classes não depende de nossas opções éticas ou religiosas. Há os que tentam considerá-la algo artificial, estranho às normas que regem nossa sociedade [...] A luta de classes não é produto de mentes fabricantes senão para quem não conhece ou não quer conhecer o que produz o sistema.[...]
>
> Aquele que fala de luta de classes não a propugna – como se ouve dizer – no sentido de criá-la de início por um ato de [má] vontade; o que faz é provar um fato, e no máximo contribuir para que dele se tome consciência. (GUTIÉRREZ, 1979, p. 228)

Os membros do CEAS, ao perceberem na sociedade a luta de classes, passaram a enxergar a realidade brasileira como “dividida em classes com interesses contraditórios”, e, sendo assim, negavam qualquer possibilidade de união entre Capital e Trabalho, de conciliação entre as classes, já que os interesses de ambos eram excludentes. Partindo deste ponto, pregavam uma atitude firme, já que “não existe uma opção de meio termo: a opção ou é radicalmente pelo oprimido ou é radicalmente pelo opressor”. (CEAS, 1971c, p. 4-5)

Pode-se argumentar que era simplista dividir a sociedade em oprimido e opressor. Evidente que essa mera divisão não dava conta da complexidade da sociedade. Mas a questão mais importante não é esta. O fundamental é que no momento em que os membros do CEAS perceberam a opressão da estrutura classista e o fato de as classes terem interesses contraditórios, a prática deles com as classes populares tornou-se qualitativamente diferente da de outros setores católicos que trabalhavam também com as bases. Ao assumirem que o Trabalho e o Capital tinham interesses contraditórios, a solução nunca passaria pela conciliação de classes, fazendo com que, em vez de terem uma atitude assistencialista e paternalista com o povo, lutassem pela transformação social.

Se, como já foi dito, a estrutura classista era um problema, pois oprimia a maioria da população, e a libertação do homem tinha de ocor-

rer na história, não é de se estranhar, quando se lê no Caderno 64, que "o projeto de uma sociedade sem classes concorda com a inspiração fundamental do Evangelho, que é a construção de uma sociedade humana, baseada na comum fraternidade divina". (BELDA, 1979, p. 63) Ou, como afirmou Tomás Cavazzutti, a sociedade de classes é "anti-cristã", por isso "as classes devem ser suprimidas". (CAVAZZUTI, 1984b, p. 78) Então, o Reino de Cristo na terra só seria possível em uma sociedade "aclassista". E nesse ponto o pensamento do CEAS inovava tanto em relação ao catolicismo quanto ao marxismo, fazendo, na verdade, uma amálgama dos dois.

Como já foi demonstrado, para o Magistério Social da Igreja Católica, as classes eram percebidas sem problemas; os Papas chegaram a criticar os comunistas por defenderem uma sociedade "aclassista". As classes eram divisões hierárquicas que sempre existiram na história humana, por isso alguns documentos afirmam tratar-se de uma "lei da natureza". Quanto ao marxismo, este sempre defendeu, como fim último, uma sociedade sem classes. Porém, para vários setores, nessa sociedade "aclassista" não seria necessária a religião. E isto também foi defendido pelo pensamento marxiano.

No seu trabalho *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Karl Marx criticava Hegel por ele não ter percebido na gênese da superestrutura as condições materiais. A religião só existiria porque os homens se encontravam perdidos; o sentimento religioso era entendido como um fruto da alienação na sociedade capitalista, assim sendo, "a abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula". Pode-se afirmar que, para Marx, quando o homem não estiver mais alienado pelo trabalho (em uma sociedade sem classes), o fenômeno religioso não terá mais sentido, pois "a religião não passa do sol ilusório que gravita em volta do homem enquanto o homem não gravita em volta de si próprio". (MARX, 1972, p. 44-47)

É importante lembrar que Marx viveu no século XIX, então como um homem de seu tempo está refletindo em uma realidade histórica definida. Porém, ainda na segunda metade do século XX, alguns setores

marxistas continuavam defendendo essa ideia. No texto *Marxismo e Cristianismo*, do filósofo Leandro Konder, ele percebia uma evolução do clero católico para posições mais progressistas e surpreendia-se com alguns documentos da Igreja brasileira, por isso defendia o diálogo entre comunistas e católicos de esquerda. Ele avisava, entretanto, desde que a religião não venha a ser canalizada para a repressão, para um marxista era "absurdo pretender promover uma superação da ideologia religiosa sem que tenha sido anteriormente criado o mundo que, em princípio pode vir a tornar desnecessária tal ideologia". (KONDER, 1978, p. 65) O mundo em que a ideologia religiosa seria desnecessária era uma sociedade "aclassista".

Enquanto os Papas defendiam uma sociedade classista e alguns marxistas afirmavam que em uma sociedade sem classes a religião não seria necessária, o Centro Social percorria uma nova vertente, na qual defendia que era *justamente* em uma sociedade sem classes que começaria a ser preparado o Reino de Cristo na Terra. Mas uma pergunta se faz necessária: como chegar a essa sociedade sem classes? A questão não era fácil de ser respondida e nem eles tinham a pretensão de oferecer fórmulas, mas o que eles sabiam era que "a solução não será oferecida pela classe dominante, ela será arrancada; não será uma solução concordata, mas conflitual". (GIRARDI, 1972, p. 53)

O CEAS legitimava o uso da violência do oprimido contra o opressor na luta pela sua emancipação. Para os padres e leigos, se as classes dominantes para continuarem no poder utilizavam a força para oprimir as classes populares, não era nenhum ato antievangélico a violência do oprimido para se libertar, pois "a experiência histórica mostra que a classe privilegiada nunca renuncia espontaneamente às suas posições de poder, mas sempre unicamente por ser vencida por uma força maior". (CEAS, 1973c, p. 45) Perceberemos melhor como era essa defesa do uso da violência pelas classes populares, feita pelos membros do CEAS, ao analisarmos a charge a seguir:

Figura 3 – Charge abordando o conflito no campo
Fonte: *De Olho na Conjuntura*, n. 1, nov./dez. 1979.

Nesta charge, publicada no *De Olho na Conjuntura*, ficava claro que não havia nenhum problema no fato de os posseiros "botarem pra correr" um grileiro "metido a sabido" na defesa de seus interesses. Fazia-se questão de lembrar que ocorria sempre o contrário, ou seja, o uso da força pelos grileiros contra os posseiros, estando todo mundo já acostumado a isso. Porém, atualmente: "os tempos são outros, o povo está unido!".

É necessário, entretanto, salientar que o uso da violência era legitimado, mas com muita cautela, pelo CEAS. O uso da força pelos cristãos tinha de obedecer a um código de ética, pois "não se pode aceitar o uso indiscriminado da violência, a manipulação de pessoas, o proselitismo fundado na calúnia ou na mentira". (BELDA, 1979, p. 64) A violência nunca era um fim em si mesmo. A força e o derramamento de sangue só eram lícitos em situações extremas e em momentos históricos próprios, pois "é necessário evitar que os oprimidos de hoje se tornem os opres-

sores de amanhã". (CEAS, 1973c, p. 45) É preciso lembrar que, apesar da oposição destacada feita ao Regime Militar, o CEAS nunca defendeu a luta armada praticada por certos grupos de esquerda durante o período.[164]

Pode parecer contraditório para alguns, mas a violência praticada pelas classes populares contra os opressores na luta pela sua emancipação era um sinal de *Amor*. As pessoas que se estranhassem com esta afirmação estariam, segundo os membros do CEAS, tendo uma visão individualizante. Percebem o amor apenas na dimensão entre os indivíduos; porém, o *Amor* por eles pregado era um "amor social", ou seja, "uma atitude que respeita, valoriza e promove o bem comunitário". (CEAS, 1971a, p.52) O *Amor* não negava ou escondia o conflito na sociedade, ao contrário, revelava; e chamava o cristão para enfrentá-lo, para superar as divisões com "eventual violência" se preciso fosse, pois, como afirmou o padre Perani:

> **É necessário redescobrir as dimensões sociais e políticas da teologia do amor; reconhecer que o amor é revolucionário e deve assumir os conflitos**. Sem uma certa luta, um determinado esforço, nunca se alcançará superar a sociedade dividida em classes. Negar a luta de classes pode significar o oposto do que pretende a reconciliação cristã, porque seria ratificar uma situação de divisões. (PERANI, 1977, p. 59, grifo do autor)

Em um ponto que o CEAS defendia a mesma concepção da Doutrina Social Católica tradicional, era em relação à propriedade privada. Para ficar mais claro o que está sendo expresso aqui, é necessário analisar a

[164] O CEAS defende a violência das classes populares na defesa de seus interesses contra os opressores. Porém, a luta armada durante a Ditadura Militar foi praticada por grupos de esquerda, geralmente de camadas médias, que não tinham (ou tinham pouco) contato com as bases.

encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, de 1967. O Papa defendia, nesse documento, um desenvolvimento integral do homem, colocava a culpa da pobreza dos países periféricos na exploração destes pelos países centrais, criticava o capitalismo liberal e, em relação à propriedade privada, afirmava:

> Deus destinou a terra e tudo o que nela existe ao uso de todos os homens e de todos os povos [...] Todos os outros direitos, quaisquer que sejam, incluindo os de propriedade e de comércio livre, estão-lhe subordinados [...] **Quer dizer que a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto** [...] 'o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum'. (PAULO VI, Papa, 1967, p. 21-22, grifo nosso)

É preciso reconhecer que os Papas sempre defenderam a propriedade privada, mas nunca consideraram como absoluto o direito a ela. Tanto Paulo VI, como seus predecessores, defendiam a propriedade privada, desde que não infligisse o bem comum. O Superior Geral da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, também advogava o mesmo ponto de vista. Arrupe reafirmava "o direito de cada indivíduo de possuir o que é necessário para si e para a sua família", mas recordava "que a Igreja não mantém nem manteve nunca que o direito de propriedade seja absoluto e sem condições". (ARRUPE, 1976, p. 16)

Essa posição com relação à propriedade privada também era defendida pelo Centro Social. No documento *Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações – 1968*, seus membros quase que repetiam o Papa ao afirmarem que "o direito de **propriedade** nunca deve exercer-se em detrimento da **utilidade comum**".[165] Então, percebe-se como depen-

[165] *Centro de Estudos e Ação Social – Princípios e Orientações – 1968*. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS.

dendo do momento histórico e do contexto social, a Doutrina Social da Igreja em relação à propriedade privada pode ser extremamente radical.

O clero católico sustentava o direito de propriedade privada, mas esse direito tinha de estar submetido ao bem comum. Quando os setores da esquerda católica defendiam a Reforma Agrária no Brasil, eles estavam, na verdade, colocando a Doutrina Social da Igreja em prática, pois os problemas na zona rural eram percebidos como causados, entre outros fatores, principalmente pelo latifúndio.[166] Nesse caso, a propriedade de poucos entra em choque com o bem comum; então, nesse momento, luta-se para que a propriedade não seja suprimida, mas que ela seja ampliada para todos, para que sirva ao seu objetivo. Para ficar mais clara essa questão, será analisado o texto *Algumas considerações doutrinárias sobre propriedade e justiça*, publicado nos *Cadernos do CEAS*, número 12, que por ser representativo do pensamento da instituição merece certo destaque.

O texto lembrava que o que se queria tratar evidentemente era da propriedade privada dos Meios de Produção e não da propriedade dos bens de consumo como roupas, aparelhos, instrumentos pessoais, comida, entre outros. O bem de consumo era exclusivo, já que "pertence por sua natureza a uma pessoa particular". Depois de fazer este parêntese, o texto afirmava que, pela Doutrina Social Católica, a propriedade privada dos Meios de Produção era um direito natural, e afirmava que a Igreja "defende a propriedade privada [...] porque ela acha que é uma **condição indispensável para a liberdade da pessoa humana**". No entanto, era ressaltado o caráter "intrinsecamente relativo da propriedade privada".

Esse caráter relativo da propriedade privada fundamentava-se no que o texto chamou de *direito de propriedade* e *direito de uso*. O homem realizava sua natureza na propriedade, então era um direito dele possuir bens. Mas a propriedade tinha um caráter intrinsecamente social, ou seja, a destinação dos bens era para todos. A terra poderia ter um dono (di-

[166] Como se pode perceber no documento *Marginalização de um povo* (1973, p. 23), no qual se afirma que: "Uma 'Reforma Agrária' que não mexe na posse das propriedades não é verdadeira. É só remendo. [...] É preciso que ela seja rápida, global e profunda. É preciso que ela vença o latifúndio".

reito de propriedade), porém a produção era social (direito de uso). Assim sendo, "diante do direito de uso o direito de propriedade deve ceder completamente". Por isso que era tão absurda para o clero a visão liberal; pois a propriedade não tinha nenhuma limitação, ela se tornava absoluta, assim "não é mais o homem que possui, mas é ele que é possuído pelas coisas".

O texto criticava também os países comunistas, que em suas estruturas não excluem a possibilidade de dirigentes de empresas abusarem de seu poder em favor dos próprios interesses. Então, "a única solução real é, pois, a propriedade relativa, controlada, limitada". Limitada por quem? Deve ser controlada pela autoridade pública e também pela responsabilidade da consciência dos indivíduos. Os membros do CEAS salientavam muito este segundo ponto já que era "o individuo que deve decidir dentro de sua consciência o que vai fazer com sua propriedade", pois o direito de propriedade significava "o direito de tomar decisões em relação aos bens possuídos, respeitando sua destinação comunitária". Mas para evitar abusos dos donos, já que os homens são imperfeitos, eles defendiam também que deveria existir o controle da autoridade pública quando o direito de propriedade não respeitasse sua destinação comunitária. (CEAS, 1971a, p. 45-57)

Evidentemente que uma crítica contundente feita pelo CEAS a setores marxistas e ao próprio pensamento marxiano diz respeito à religião. Para Otto Maduro, no seu texto *Karl Marx a cem anos de distância*, Marx foi precipitado ao rejeitar qualquer possibilidade de contribuição da religião na libertação dos oprimidos: "Eu acho que está na hora de rejeitar esse desprezo simplista de Marx e recolocar (contra Marx) a importância e o valor do religioso numa perspectiva socialista". (MADURO, 1983, p. 68-69) Eduard Huber foi ainda mais longe e afirmou que apesar de Marx querer a libertação do homem de todo poder coercitivo e de toda dominação de classe, ele acabou fazendo dessa libertação um

fetiche, ou, como o próprio autor chamou, **fetichismo da libertação**, pois:

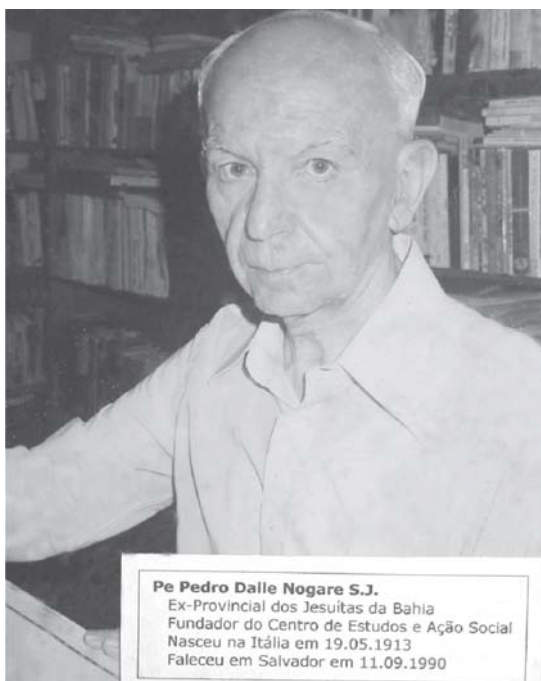
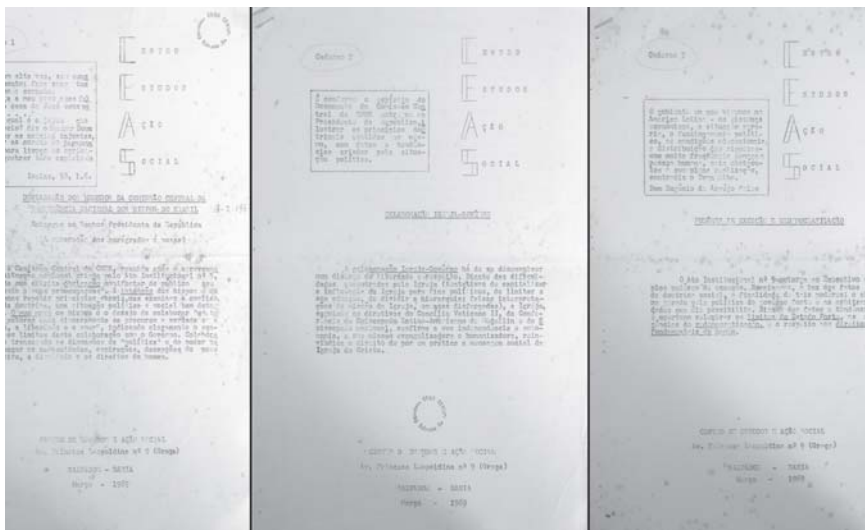
> Somente a fé em Deus – o Deus que se revelou em Jesus Cristo e pagou com sua vida sua liberdade frente ao poder – é a garantia da luta contra toda a dominação do homem, contra toda exploração do homem pelo homem, contra qualquer tipo de fetichismo. Trata-se de uma fé vivida, fé naquele que é dom de si, e por isso está acima de todo poder [...] É o ideal de uma forma de existência que não pode ser dominada e que não pode querer dominar. (HUBER, 1985, p. 83)

Assim, fica patente que as acusações feitas ao Centro de Estudos e Ação Social através da imprensa, no início deste capítulo, não se sustentam. O Centro Social não era uma instituição "doutrinariamente mais ligada em Marx do que em Cristo", como um jornal chegou a afirmar. Em instante algum se pretendeu substituir Jesus Cristo por Karl Marx. O que aconteceu foi que, em determinado momento, se fez necessária a utilização do marxismo para o entendimento da realidade e de sua posterior transformação. Mas, ao assimilarem certos pontos do marxismo, os membros do CEAS reinterpretaram-nos com base em sua tradição católica.

O ponto de partida do CEAS é o pensamento social da Igreja. O marxismo contribuiu para o entendimento da realidade brasileira e para ajudar a transformá-la, porém o ponto de chegada é a libertação do homem, no sentido do "humanismo cristão" que, transcendental, "ao contrário do humanismo marxista e existencialista, assume e finaliza o desenvolvimento do **homem todo e de todos os homens** a divinização **em Cristo**". [167]

[167] Centro de Estudos e Ação Social – *Princípios e Orientações* -1968. Grifo no original. Disponível no Arquivo do CEAS

CADERNO DE FOTOS

A sede do CEAS, desde 1972, localizada na Rua Aristides Novis, 101, próxima a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA.

Padre Pedro Dalle Nogare (1913 – 1990), fundador do CEAS.

Os três primeiros números dos Cadernos do CEAS publicados em março de 1969. Estes números criticavam o AI-5 promulgado pelos militares em dezembro de 1968.

Caderno 27 apreendido pela Policia Federal por conter os documentos *Eu ouvi os clamores do meu povo* e *Marginalização de um povo*

Número recente do caderno do CEAS

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

MJ-DEPARTAMENTO DE POLÍCIA FEDERAL

SR/BAHIA

//////////DE ORDEM SUPERIOR, FIM EVITAR DÚVIDAS E INTERPRETAÇÕES, REITERO DETERMINAÇÃO SENTIDO PROIBIR DIVULGAÇÃO QUALQUER MATÉRIA, AINDA QUE PROPAGANDA PAGA, CRÍTICA LITERÁRIA, CRÔNICA ESPECIALIZADA OU OUTRO TIPO DE PROMOÇÃO DA PEÇA TEATRAL, DISCO, LIVRO, FILME, ETC, "CALABAR" DE CHICO / BUARQUE//

//////////FICA TAMBÉM PROIBIDA A DIVULGAÇÃO DO COMUNICADO SOBRE O RESULTADO DA REUNIÃO DE BISPOS DO NORDESTE, REALIZADA RECENTEMENTE EM SÃO LUIZ-MA//

/////DE ORDEM SUPERIOR, FICA TERMINANTEMENTE PROIBIDA A DIVULGAÇÃO, ATRAVÉS DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL, IE: NOTÍCIA, REFERENCIA, TRANSCRIÇÃO, COMENTÁRIO, MATERIA PAGA E OUTRAS, SÔBRE A REVISTA "A R G U M E N T O", DA EDITORA PAZ E TERRA. //

Salvador, 21 de janeiro de 1974

Censura Federal enviada ao CEAS. Disponível no Arquivo do CEAS.

Vários representantes de grupos e movimentos populares manifestaram a necessidade de um folheto em linguagem simples que apresentasse periodicamente a realidade econômico-política do Brasil, procurando compreender melhor e explicar o sentido dos fatos — a conjuntura. O CEAS e o Centro de Documentação 1º de Maio de Salvador tentam satisfazer tal pedido. Por enquanto, o folheto sairá cada 2 meses, em via experimental. Para poder continuar será fundamental recebermos críticas, sugestões e notícias que não saem nos jornais.

de OLHO na CONJUNTURA

N. 1 NOVEMBRO – DEZEMBRO 79 - 80 Cr. 1,00

OPERÁRIO ASSASSINADO

No dia 30 de outubro a polícia matou, em São Paulo, Santo Dias da Silva, operário metalúrgico que participava da greve com seus companheiros para conquistar um salário melhor. Não foi o único. Noutros lugares outros operários, foram assassinados, muitos foram presos ou expulsos da fábrica.

No campo também há muita violência. Só numa parte do Estado de Sergipe este ano foram mortos 31 camponeses que defendiam a posse de suas terras.

Por que esses mortos? Por que toda essa violência contra os trabalhadores?

AS LUTAS POPULARES

A repressão existe para permitir que o nível de exploração dos trabalhadores seja mantido, os salários continuem baixos e os grandes patrões sigam ganhando sempre mais às custas dos trabalhadores; para permitir que as grandes empresas continuem invadindo a terra dos lavradores e o governo siga sendo imposto e não escolhido pelo povo.

Mas, nesta situação que se agravou, devemos ver também que as lutas populares cresceram muito e aumentou a força dos trabalhadores.

Primeiro número do folheto *De Olho na Conjuntura*. Novembro / Dezembro de 1979

Charge publicada no *De Olho na Conjuntura* n°2 (Jan /Fev 1980) criticando a qualidade dos alimentos vendidos no supermercado estatal *Cesta do Povo*

16.05.80

O PAPA NO BRASIL:
RISCOS E ESPERANÇAS

Nota do Centro de Estudos e Ação Social - Salvador

A visita do Papa ao Brasil, já há algum tempo, desencadeou um clima de preparação e expectativa, não somente no âmbito da igreja católica, mas no país inteiro, prevendo-se grandes mobilizações populares. Desde já, as interpretações - dentro e fora da igreja - são muitas e divergentes, cada setor procurando capitalizar para seus interesses tal visita, reconhecendo o poder que o Papa, independentemente de suas intenções, possui. Achamos válido tecer algumas considerações, procurando ver o acontecimento do ponto de vista das classes populares, o que significa relacioná-lo com os mais profundos interesses da maioria do povo brasileiro, e no intuito de aprofundar nossa participação.

É importante situar a visita na conjuntura brasileira atual. Está aumentando a exploração dos trabalhadores: para eles a inflação - que continua alta - significa aumento do custo de vida e perda do poder aquisitivo do seu salário. A tal da "abertura" que o governo procura realizar vem de cima, deixando intacto o aparelho repressivo e excluindo a participação dos mais interessados. Entretanto, as lutas populares cresceram e o aumento da força dos trabalhadores aponta o caminho da esperança. Os recentes a

Nota Pública do CEAS "O Papa no Brasil: Riscos e Esperanças" que motivou a repreensão do Cardeal contra a instituição. Disponível no Arquivo do CEAS.

Sábado, 24 de maio de 1980

Mais crítica à ação dos Jesuítas

Católico é contra o incitamento

Quarta-feira, 28 de maio de 1980

Secundarista explica como o Ceas atua

Quinta-feira, 29 de maio de 1980

Leitor faz denúncia contra Ceas

Protesto contra a orientação

Sexta-feira, 30 de maio de 1980

Algumas cartas enviadas aos jornais por *supostos* leitores criticando o CEAS após a repreensão de D. Avelar ao *Centro Social*

A VISITA

O PAPA NA BAHIA

NÃO VAI AO BONFIM

Governo e Igreja não pouparam recursos na preparação da cidade para a visita do papa. O governo, decidido a manipular o evento - se autopromover, mistificar; a Igreja, deixando passar a vaidade de sua alta hierarquia por cima do povo, da situação de miséria e constrangimento em que vive. E obras desnecessárias surgiram: catedral, terminal de ônibus e estacionamento nos Alagados; aterro de 31 mil m2 e um gigantesco altar no Centro Administrativo; reformas no Palácio Arquiepiscopal, praças, estradas em Sussuarana, etc. Investimento total, segundo o líder do governo na Assembléia Legislativa: 150 milhões de cruzeiros. Afronta ao povo da Bahia.

O roteiro do papa e o escândalo dos gastos excessivos

Jornal *A Visita* noticiando a primeira visita do Papa João Paulo II à Bahia. Este número tecia críticas ao Cardeal D. Avelar Brandão pelas negociações feitas com o governador Antônio Carlos Magalhães para a vinda do Pontífice. Disponível no Arquivo do CEAS.

Charge abordando o conflito do Cardeal com o CEAS. Disponível no Arquivo do CEAS.

INCRÍVEL

ASSASSINO

volta a Salvador, é recebido com festa

CUIDADO! POIS O MARGINAL ESTÁ SOLTO PELAS RUAS!

E AINDA

critica a Nova República

ASSIM É O COMUNISTA

QUEM FEZ A FESTA?
QUEM QUER CONTINUAR COM O TERROR?
QUAIS OS COMUNISTAS AMIGOS DO MARGINAL QUE FORAM RECEPCIONÁ-LO NO AEROPORTO?

CARGO	NOME	PARTIDO	OBSERVAÇÃO
DEPUTADO	HAROLDO LIMA	PCdoB	INFILTRADO NO PMDB
DEPUTADO	LUIS NOVA	PCdoB	INFILTRADO NO PMDB
DEPUTADO	CARLOS MARIGHELLA	PCB	INFILTRADO NO PMDB
VEREADOR	FERNANDO SCHIMIDT	PCB	INFILTRADO NO PMDB
VEREADOR	ANTONIO FERN. XAVIER	PCdoB	INFILTRADO NO PMDB-ALAGOINHAS
PADRE	RENZO ROSSI	PT	INFILTRADO NA IGREJA CATÓLICA
PADRE	ENOQUE OLIVEIRA	PT	INFILTRADO NA IGREJA CATÓLICA
PADRE	CLAUDIO PERANI	PT	INFILTRADO NA IGREJA CATÓLICA
—	LÁZARO BILAC	PT	INFILTRADO NO SINDICATO DE ENERGIA
	JÉRGIO GUERRA	PT	INFILTRADO NO SINDICATO DOS PROFESSORES
	JOSÉ CARLOS SODRÉ	PT	INFILTRADO NO SINDICATO DOS METALÚRGICOS
	RITA BRITO	PCB	INFILTRADA NA ASSOCIAÇÃO DOS PROFESSORES
	ANA GUEDES	PCdoB	INF. NA COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS

THEODOMIRO

E O BANDIDO DECLAROU AO JORNALISTA OTÁVIO RIBEIRO DA REVISTA PLAYBOY, QUE VAI CONTINUAR MATANDO EM NOME DO COMUNISMO

OCTAVIO RIBEIRO: Então, pra começar logo quente: o que você faria, se encontrasse hoje o cabo Anselmo?
THEODOMIRO ROMEIRO: Matava.
OCTAVIO: Matava? Você quer dizer que pegava o Anselmo e despachava?
THEODOMIRO: Exato. Você me pergunta o que eu faria se encontrasse o Anselmo. E eu respondo: matava.

PLAYBOY

CUIDADO

Folheto criticando a volta de Theodomiro do exílio. Neste material acusa-se o padre Cláudio Perani de ser comunista e membro do Partido dos Trabalhadores. Disponível no Arquivo do CEAS.

Padre Cláudio Perani (1932 - 2008), coordenador do CEAS durante a maior parte da Ditadura Militar.

CAPÍTULO IV

"OU MUDAR DE RUMO OU MUDAR DE DIOCESE": O CONFLITO DO CARDEAL COM O CEAS

“OU MUDAR DE RUMO OU MUDAR DE DIOCESE”: O CONFLITO DO CARDEAL COM O CEAS

Em 30 de junho de 1980, pela primeira vez na história do Brasil, o país seria visitado por um Sumo Pontífice, o Papa João Paulo II. Na programação da sua visita, estava incluída a estadia em 13 cidades (inclusive Salvador) durante 12 dias. A expectativa para a chegada do Papa era imensa, inúmeras obras públicas foram feitas nas cidades que seriam visitadas pelo Pontífice. Altares e igrejas foram construídos especialmente para a ocasião. Fiéis que moravam em lugares fora do percurso que o Papa iria fazer organizavam caravanas para poderem ver, ao vivo, o bispo de Roma.[168] Porém, João Paulo II, na sua primeira visita ao Brasil, encontrava um país que ainda vivia sob uma ditadura militar.

No editorial do Caderno 66, intitulado *O Papa no Brasil: riscos e esperanças*, os membros do CEAS comentavam a vinda do Pontífice ao país. Avisavam que vários setores da sociedade tentariam capitalizar para seus interesses tal visita. No texto, defendiam que era importante situar a visita do Papa na conjuntura brasileira, uma vez que, naquele momento, segundo eles, estava aumentando a exploração dos trabalhadores e a inflação fazia com que o empregado perdesse o seu poder aquisitivo rapidamente, isso tudo sem esquecer que “a tal da ‘abertura’ que o governo procura realizar vem de cima, deixando intacto o aparelho repressivo e excluindo a participação dos mais interessados”. Então, eles queriam identificar, nesse editorial, os “riscos” e as “esperanças” que a visita do Papa poderia suscitar.

[168] Sobre a preparação para a visita do Papa, ver revista *Veja*, n. 617, 2 jul. 1980.

Entre os "riscos" mencionados, figurava o temor de que alguns setores mais conservadores da Igreja brasileira aproveitassem a vinda do Papa para revigorar seu poder[169] e reforçar, assim, uma posição elitista e autoritária que excluísse o povo, "apesar de uma aparente participação" da população. Existia o risco de se ficar preso apenas à manifestação religiosa, sem perceber o "conteúdo de protesto social e eclesial" que se mostrava nas várias pastorais populares. Havia também o "grande perigo de a visita ser manipulada pelo governo desejoso de capitalizá-la em favor de sua política, como um atestado nacional e internacional da existência de 'novos' e 'democráticos' tempos no Brasil".

As "esperanças" sucitadas pela visita do Papa eram de que ela fosse uma "visita pastoral" capaz de "captar as profundas preocupações do povo brasileiro, sabendo escutar e dialogar, para poder refazer o 'discurso' romano a partir da nova realidade", que soubesse denunciar o pecado fundamental no continente latino-americano, "a opressão das massas", e de que se aproximasse e se deixasse orientar pelos pobres. Segundo eles, na visita de João Paulo II a alguns países, o Papa deu motivos "para alimentar tais esperanças". (CEAS, 1980, p. 3-6)

Depois desse editorial, o Cardeal D. Avelar Brandão Vilela fez uma reprimenda pública ao CEAS através de uma nota distribuída à imprensa em que desautorizava a instituição. Pela importância desse material para a análise deste capítulo, a nota será reproduzida na íntegra.

> Arquidiocese de S. Salvador
>
> 20.05.1980
>
> Declaro, em caráter oficial, que o CEAS – Centro de Estudos e Ação Social – que obedece à direção de um grupo de padres jesuítas, residentes, nesta Capital, à rua Aristides Novis, 101 não tem autoridade para falar em nome da Igreja.

[169] A partir do final da década de 70, evidenciou-se para a sociedade brasileira um enfrentamento dentro da Igreja Católica entre os setores chamados conservadores e os chamados progressistas. Sobre este embate, ler José Oscar Beozzo (1993) e Iraneidson Santos Costa (2007).

> Suas declarações públicas sobre a próxima visita do Papa João Paulo ao Brasil espelham apenas as suas preocupações políticas e sociais que, nem sempre, coincidem com a doutrina normal da Igreja.
>
> Não é o CEAS que vai julgar o Papa. Muito pelo contrário, é o Papa que deve julgar o CEAS, se ele quer manter vínculos com a Igreja.
>
> Até hoje, venho tolerando, pacientemente, esse Centro de Estudos que resolveu assumir posição de frontal contestação a toda e qualquer atitude pastoral que não se ajuste plenamente a seus pontos de vista e critérios ideológicos.
>
> Reconhecendo seus serviços como válidos, sob muitos aspectos, não posso endossar, porém, sua ação global como orientação para a Igreja, e muito menos suas colocações de dono absoluto da verdade.
>
> Só há dois caminhos lógicos para o CEAS: ou mudar de rumo ou mudar de diocese.
>
> D. Avelar Brandão Vilella[170]

Nunca, até aquele momento, D. Avelar tinha feito uma crítica tão dura ao CEAS. Diferentemente de outras ocasiões em que as suas admoestações eram feitas por cartas ou telefonemas, nesse momento, ele fez questão de desautorizar a instituição pela imprensa, fazendo uma repreensão pública. Deixando de lado a sua posição moderada, fez críticas severas à instituição dos jesuítas. Afirmou que "tolerava" pacientemente o CEAS e a "sua posição de frontal contestação". E no final da nota ainda mandava o CEAS escolher entre duas opções: "mudar de rumo ou mudar de diocese".

[170] *Nota de D. Avelar*. Disponível no Arquivo do CEAS.

Quando tomaram conhecimento da nota de D. Avelar, os jesuítas do CEAS responderam ao Cardeal, também em uma nota pública. Os inacianos reconheciam que o CEAS não era um órgão da arquidiocese e que não tinham "autoridade para falar oficialmente em nome da Igreja", afirmavam também que de forma nenhuma o Centro Social pretendia "ser dono da verdade, ainda menos julgar o Papa". Explicavam que o CEAS tinha apenas manifestado "um parecer do seu conhecimento da situação concreta das classes populares" e terminavam a nota afirmando que estavam "abertos para críticas e mudanças" que pudessem melhorar os seus serviços.[171] Dois dias depois da nota do CEAS, o provincial dos jesuítas reconhecia que "entre o CEAS e a Autoridade Eclesiástica local criou-se uma real dificuldade", mas que estavam todos os jesuítas "empenhados em tirar os obstáculos para uma plena unidade eclesial, de forma que o CEAS possa continuar sua ação de promoção da Justiça". E, no final, concordava com a nota elaborada pelo CEAS, considerando "definitivamente encerrado o assunto".[172]

É evidente que o assunto não estava encerrado; na verdade, estava apenas começando. Neste capítulo, será estudado esse conflito do arcebispo com o CEAS para analisar a relação, muitas vezes conflituosa, entre a Igreja diocesana e uma ordem religiosa. Procurarei demonstrar como setores ligados ao Regime Militar buscaram ampliar esse conflito como uma forma de marginalizar o CEAS dentro da instituição. E como evidenciarei depois, o problema maior do conflito de D. Avelar com o CEAS não estava no que o Centro Social tinha dito sobre o Papa.

---

[171] *Nota do CEAS*. 22 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[172] *Nota Oficia*l. *Pe. Dionísio Sciuchetti.* 24 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

A CAMPANHA DIFAMATÓRIA CONTRA O CEAS

A nota de D. Avelar desautorizando o CEAS teve uma grande repercussão nos jornais baianos. O jornal *Tribuna da Bahia* comentava: "Dom Avelar repudia posição do CEAS e dá ultimato a jesuítas".[173] O jornal *A Tarde* dizia que D. Avelar tinha emitido uma nota oficial com "severos comentários sobre a posição do Centro de Estudos e Ação Social"[174] e o *Jornal da Bahia* apresentava como manchete: "D. Avelar condena ação ideológica do CEAS".[175] O *Correio da Bahia* foi mais incisivo nas suas considerações e afirmava que o CEAS, "um suposto centro de estudos e ação social, que opta pela ação política pura e simples", parecia querer "bancar um confronto com o Vaticano", e, caso a instituição quisesse "manter vínculos com a população baiana", era necessário mudar sua posição.[176]

O conflito entre o Cardeal e o CEAS teve uma repercussão nacional. O jornal *O Globo* noticiava que D. Avelar tinha desautorizado o centro jesuíta da Bahia.[177] O jornal *O Estado de São Paulo* afirmava que os "extremistas" do CEAS pretendiam, "em sua ousadia, nada mais nada menos do que desfigurar o papel e a imagem do Papa".[178] A revista *Visão* alertava: "padres buscam confronto",[179] e a revista *Veja* dizia que o Centro de Estudos e Ação Social, "de jesuítas de esquerda, tirava do sério o equilibrado Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela".[180]

Apesar desse conflito entre o Cardeal e o CEAS ter tido uma repercussão nacional, as principais críticas vieram da imprensa baiana. Entre os jornais baianos que comentaram o caso, o que teve uma posição mais

---

[173] "D. Avelar repudia posição do CEAS e dá ultimato a jesuítas". *Tribuna da Bahia,* 22 maio 1980, p. 3.

[174] "D. Avelar ao CEAS: Mude de rumo ou de diocese". *A Tarde,* 22 maio 1980, p. 1.

[175] "D. Avelar condena ação ideológica do CEAS". *Jornal da Bahia,* 22 maio 1980, p. 3.

[176] "O CEAS e o Cardeal". *Correio da Bahia,* 24 maio 1980, p. 4.

[177] "D. Avelar desautoriza nota de centro de estudos jesuíta". *O Globo,* 22 maio 1980, p. 6.

[178] "Documento 'chocante e leviano". *O Estado de São Paulo,* 23 maio 1980, p. 3.

[179] "Perigo do Papa". *Visão,* 2 jun. 1980, p. 37-38.

[180] "O Anjo do Papa". *Veja,* 28 maio 1980, p. 82.

hostil foi o *Correio da Bahia*. Os próprios membros do CEAS apontaram isso nos seus documentos internos. Esse periódico tentou ampliar a repercussão do conflito entre os jesuítas e D. Avelar. Para se entender o porquê dessa posição, é necessário lembrar que esse jornal era – e continua sendo – de propriedade da família do ex-político Antonio Carlos Magalhães.

Antonio Carlos Magalhães (ACM) começou sua carreira política na Bahia elegendo-se deputado estadual pela UDN, em 1954, e depois deputado federal por duas vezes em 1958 e 1962. Em 1967, foi reeleito deputado federal então pela ARENA, partido de sustentação dos militares. Antonio Carlos Magalhães apoiou o Golpe de 1964, e em 1967 foi indicado para prefeito de Salvador pelos militares. Foi eleito indiretamente para o governo da Bahia, assumindo o cargo em 1971. Logo depois de terminado o seu mandato como governador, foi nomeado, em 1975, pelo então presidente da República, Ernesto Geisel, para a presidência da estatal Eletrobrás. Em 1979, foi eleito indiretamente mais uma vez ao governo da Bahia. Antonio Carlos Magalhães foi um político que cresceu durante a Ditadura Militar, que apoiou desde a primeira hora.[181]

No entanto, é importante notar que nos *Cadernos do CEAS*, no período da Ditadura Militar, as críticas ao governo de Antonio Carlos Magalhães (e aos outros governadores da Bahia do período ditatorial) quase não existiam, ainda mais se compararmos com a posição que o CEAS adotou em relação aos militares. Ao ser questionada sobre isto, Elsa Kraychete argumentou que ACM era, apenas, "um preposto da ditadura na Bahia". Ela afirmou que os *Cadernos do CEAS* sempre se preocuparam em analisar as estruturas, e no período "a estrutura política era a estru-

[181] Sobre a trajetória política de ACM, ver Paulo Fábio Dantas Neto (2006). O livro *Memória das trevas*, de João Carlos Teixeira Gomes, trata da perseguição de ACM ao *Jornal da Bahia* e ao autor do livro durante a Ditadura Militar. No livro *Política é paixão*, Antonio Carlos Magalhães concedeu uma longa entrevista a alguns jornalistas comentando sua trajetória e fatos da vida política.

tura ditatorial, então Antonio Carlos Magalhães era uma peça disso", por isso, os membros do Centro Social não iriam se preocupar em "citar um ditadorzinho menor" nos *Cadernos*.[182] Nelson Oliveira fez uma análise parecida:

> Para nós, ACM nunca representou nada [...] nós nunca consideramos essa figura como nada [...] existia uma ditadura e ele era preposto dessa ditadura [...] tirando essa ditadura quem era esse Antonio Carlos Magalhães? Era um pau mandado [...] ele expressava uma ditadura e a incorporação da Bahia nesse processo [...] Então atacar o Regime era atacar essa figura.[183]

Para o CEAS, naquele momento, mais importante do que entrar num confronto em uma perspectiva micro (estadual), era preciso atacar em uma perspectiva macro (nacional), pois eram os militares que davam o respaldo aos políticos estaduais, aos "ditadorezinhos menores". Não era que estivesse totalmente ausente da revista a perspectiva da política estadual, mas, pelo menos, não estava na medida que queriam muitos dos seus leitores da Bahia. Em 1980, eles se queixavam que os *Cadernos* não tratavam de temas como "a sucessão na Bahia".[184] Joviniano Neto ponderou o seguinte: os *Cadernos do CEAS* tinham um público leitor em todo o país, então, dever-se-ia dar preferência a temas nacionais ou que tivessem tendo repercussão no país todo, pois assim contemplaria a maior parte dos leitores.[185]

Fica evidente, pelo que foi demonstrado, que o CEAS e Antonio Carlos Magalhães junto com o grupo ligado a ele, estavam em campos opostos. É isso que explica o porquê de o jornal *Correio da Bahia* ter sido

---

[182] Entrevista com Elsa Kraychete, 1º dez. 2006.

[183] Entrevista com Nelson Oliveira, 21 dez. 2006.

[184] *Equipe de Redação. I parte – CEAS e conjuntura. Avaliação 80.* Disponível no Arquivo do CEAS.

[185] Entrevista com Joviniano Neto, 7 fev. 2007.

o periódico que teve uma posição mais contestatória ao CEAS. E dentro do jornal, as críticas mais severas, que na verdade já se tinham tornado em muitos casos ofensas e ameaças, vinham das cartas de supostos leitores (mas essas cartas estavam contidas em outros periódicos também). Mostrarei daqui a pouco, que as cartas desses "leitores", na verdade, era apenas uma forma de tentar ampliar o conflito que envolvia o CEAS.

Em uma carta intitulada *Secundarista explica como o CEAS atua*, que teria sido enviada por Gildásio Tavares, este apresentava-se como estudante e afirmava que já tinha comparecido a várias reuniões no CEAS e dizia que o padre Cláudio Perani secundado pelos padres Andrés Mato e Tomás Cavazzutti dirigiam "aquela célula do Partido Comunista do Brasil" na qual muitos comunistas tinham espaço para "destilar o marxismo [...] maestrados pelos jesuítas". Segundo ele, já estava "na hora desses jesuítas do CEAS, não mudarem de paróquias, mas saírem do Brasil. Voltem para suas terras" e "vão engrossar as Brigadas Vermelhas". Ele perguntava no final da carta: "Será que o Governo tem medo de expulsar esses brigadistas do Brasil? Antes tarde do que nunca".[186]

Na edição posterior, era publicada a carta de um outro "leitor" agradecendo a nota de D. Avelar e afirmando que o CEAS deveria "ser extinto" e os jesuítas estrangeiros deveriam "retornar aos seus países" e concluía: "o povo baiano precisa de padres e não agitadores".[187] Porém, várias missivas foram enviadas aos outros jornais também. Uma carta enviada ao jornal *Tribuna da Bahia* por um "leitor" que se identificava como Francisco José Azevedo, tinha o teor das críticas muito parecido com o das apresentadas até agora. Ele vinha agradecer a D. Avelar "pela atitude firme e serena" de dar um ultimato ao CEAS, pois "os integrantes desse órgão devem mudar de país, devem retornar às suas pátrias, se é que as têm". Sobre o padre Cláudio Perani, segundo ele, "é revoltado e

[186] Jornal *Correio da Bahia,* 29 maio 1980.

[187] "Leitor faz denúncias contra CEAS". *Correio da Bahia,* 30 maio 1980, p. 4.

indisciplinado para com os seus superiores hierárquicos, tanto o superior provincial, quanto o Cardeal primaz do Brasil".[188]

A tentativa de ampliar as manifestações dos "indignados" com a atuação do CEAS era de tal forma que dois "missivistas" resolveram enviar os mesmos "repúdios" contra o CEAS para jornais diferentes. Agnaldo Assunção Ribeiro elogiava a posição de D. Avelar Brandão contra o CEAS, visto que a instituição queria "viver à margem da autoridade maior da Igreja local, além de realizar um trabalho indigno, jogando irmãos contra irmãos, ao invés de uni-los e congraçá-los para uma vida melhor".[189] Antônio Soares Dutra em sua carta agradecia também ao Cardeal pela atitude tomada, pois o CEAS vivia "à revelia da orientação do nosso Pastor", já que "é um centro onde se faz tudo, menos religião [...] provocando a luta de classes".[190]

Mesmo depois que o Papa foi embora do Brasil, continuaram as correspondências atacando a instituição na imprensa. Em 14 de julho de 1980, foi enviada ao CEAS, uma carta de repúdio intitulada *A visita do Santo Padre João Paulo II*. Essa carta era assinada por Manoel Silva Santos. Em um trecho desse documento, ele afirmava:

> Mas, meus conterrâneos, causou a mim e a todos os católicos, estranheza e espanto a não-participação do CEAS (Centro de Estudos e Ação Social) em qualquer ato, durante a visita papal. Os seus membros dirigentes, padres jesuítas, e seus 'colaboradores' leigos, todos se ausentaram de Salvador, uns realizando 'encontros' na região cacaueira e outros passeando por aí... Que absurdo! Por que escolheram o sacerdócio católico? Por que não vão ser militantes declarados de alguma linha vermelha? Ou,

[188] "Agradecimento". *Tribuna da Bahia,* 27 maio 1980, p. 3.

[189] "Outra denúncia contra padres jesuítas: CEAS". *Correio da Bahia,* 28 maio 1980, p. 4; e "D. Avelar". *Tribuna da Bahia,* 30 maio 1980, p. 3.

[190] "Mais crítica à ação dos jesuítas". *Correio da Bahia,* 28 maio 1980, p. 4; e "Insuflador". *Jornal da Bahia,* 28 maio 1980, p. 3.

> então, por que não vão ser políticos? Estão, agora, a agitar a região cacaueira, insuflando os humildes trabalhadores, incitando-os a luta de classes, tão condenada nos discursos papais, entre nós, salientando que a justiça social deve ser conseguida sem ódio, sem violência e sem inverdades. Será que esses homens estão a soldo de alguma ideologia utópica e de interesses estranhos?! Onde estão as palavras de fraternidade que Cristo nos deixou por ensinamento, e que, João Paulo II faz revivê-las?.[191]

Seria apenas mais "um cidadão" externando a sua crítica contra o CEAS, se não fosse um "porém". Este mesmo trecho desse documento, transcrito aqui, foi enviado para dois jornais, porém, neles, os autores eram outros. Na *Tribuna da Bahia*, aparecia como autor Carmelito Silva[192] e, no jornal *A Tarde*, o autor já era Antônio Silva Santos.[193] Ou seja, para *um mesmo documento* existiam *três autores diferentes*. Com isso fica evidenciado que setores contrários ao CEAS estavam enviando cartas para os jornais e inventavam missivistas para criar um clima de repúdio contra a instituição, como se uma grande parte da população baiana estivesse indignada com a atuação do Centro Social, tentando assim ampliar o conflito entre o Cardeal e os jesuítas do CEAS.

Os setores contrários ao Centro Social, durante a Ditadura Militar, sempre tentaram jogar os membros do clero contra o CEAS, tentando marginalizá-lo dentro da Igreja Católica. Uma tática muito usada foi a falsificação da autoria de documentos que eram atribuídos ao CEAS ou aos membros da instituição. Dois acontecimentos exemplificam isso de forma clara.

O jornal *Tribuna da Bahia* reservava um espaço chamado *Sr. Redator* para as correspondências dos leitores. Em 26 de agosto de 1982, foi

[191] "A visita do Santo Padre João Paulo II". 14 jul. 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[192] "João Paulo II". *Tribuna da Bahia,* 17 jul. 1980, p. 3.

[193] "João Paulo II". *A Tarde,* 27 jul. 1980, p. 4.

publicada a seguinte carta intitulada *Igreja*, que criticava "o dito clero progressista":

> Os 'novos' bispos e padres tentam transmitir, ao seu rebanho o ódio aos poderes constituídos, uma ótica desfocada das palavras do Santo Padre [...]
>
> Não! Não posso aceitar o ódio e a luta de classes como soluções para nossos problemas.
>
> A Teologia da Libertação desvirtua as palavras do Livro Sagrado, gera desconforto espiritual no homem e o afasta da Igreja [...]
>
> Esta pequena parcela da Igreja precisa ser desmascarada e, os 'bispos de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Ruy Barbosa e outros tantos religiosos' precisam ser expulsos do país para deixar em paz nosso povo.[194]

Esta carta, que criticava setores da Igreja baiana, continha a assinatura de Gabriel Kraychete Sobrinho, marxista e integrante do CEAS. Porém, a missiva não havia sido remetida por ele. Dois dias depois, o próprio, aí sim, publicou uma carta no jornal para comunicar que não era o autor da missiva intitulada *Igreja*. Gabriel Kraychete afirmava que a fragilidade das afirmações contidas na carta era tamanha que obrigava "seu autor, ou autores, a refugiar-se covardemente, no nome de quem, ao contrário do que ali se diz, se identifica e concorda com a linha de atuação da Igreja".[195]

[194] "Igreja". *Tribuna da Bahia,* 26 ago. 1982, p. 3.

[195] "Esclarecendo". *Tribuna da Bahia,* 28 ago. 1982, p. 3.

Em uma outra ocasião, Paulo Bispo dos Santos, da Sociedade das Obras Sociais e Educativas da Diocese de Juazeiro da Bahia, enviou o seguinte livro para o CEAS:

Figura 4 – Livro *O AntiCristo*
Disponível no Arquivos do CEAS.

Na capa desse livro, intitulado *O AntiCristo*, estava a foto de D. José Rodrigues de Souza, bispo de Juazeiro no período de 1975 até 2002.[196] O conteúdo desse livro estava no formato de literatura de cordel . Apesar de trazer a fisionomia de D. José na capa, o livro fazia críticas à chamada "Igreja Popular" de uma forma geral. Nele se criticava o diálogo de membros da Igreja com o marxismo: "Ouço muita coisa triste/Ouço pranto e pessimismo/ Eu nem sei se Deus resiste/ Tanto ataque do MARXISMO". A publicação também fazia referência às posições políticas do clero: "Faz política somente/ Para toda a faixa etária/ Em vez de pregar aos crentes/ Só fala em reforma agrária". E acrescentava: "Quando a fé vira carniça/ Todo o povo fica ateu/ Do jeito que anda a missa/ Muda ela ou mudo eu".

O representante da diocese de Juazeiro que enviou esse livro ao Centro Social informava à instituição que todo o bispado estava recebendo esse material como tendo sido remetido pelo CEAS.[197] Enviar algum tipo de material como sendo remetido pelo CEAS para membros da Igreja Católica foi atitude corriqueira nesse período, porém, o exemplo mais grave (que não era para atingir o CEAS em si) foi o envio de um

---

[196] O bispo D. José Rodrigues destacou-se na defesa da população que foi removida dos municípios que seriam inundados por causa da construção da barragem de Sobradinho. O prelado denunciou constantemente os problemas sociais sofridos pela população, entre eles, o baixo valor pago pelas desapropriações. Sobre a atuação de D. José nesse período, ver a dissertação de Margarete Pereira da Silva, 2002.

[197] Carta de Paulo Bispo dos Santos *Aos Amigos do Centro de Estudos e Ação Social.* 30 out. 1982. Disponível no Arquivo do CEAS.

Caderno do CEAS para a nunciatura, em Brasília, com uma bomba dentro, mas que foi detectada antes que pudesse explodir.[198]

D. AVELAR BRANDÃO VILELA E OS MILITARES

Em 30 de maio de 1971, D. Avelar Brandão Vilela tomava posse como arcebispo da Sé primacial do Brasil, substituindo D. Eugênio Sales, que tinha assumido o arcebispado do Rio de Janeiro. Antes de assumir a arquidiocese de Salvador, ele já tinha sido bispo da diocese de Petrolina, em Pernambuco (1946-1955), e arcebispo da arquidiocese de Teresina, no Piauí (1955-1971). Projetou-se nacionalmente pelas funções que assumiu junto à CNBB, chegando a ser vice-presidente da Conferência dos Bispos, em 1964. D. Avelar tornar-se-ia também presidente do Conselho Episcopal Latino Americano (Celam), tendo por isso uma grande responsabilidade na coordenação da Conferência de Medellín, em 1968. Já comandando a arquidiocese de Salvador, seria nomeado Cardeal pelo Papa Paulo VI em 1973. (ZACHARIADHES, 2008)

D. Avelar Brandão Vilela era tido como um bispo “moderado” em suas posições políticas e sociais. Ele mesmo se atribuiu esse adjetivo em vários momentos. O arcebispo de Salvador tentava dialogar com os vários setores da sociedade, evitando entrar em radicalismos, deixando sempre a porta aberta para todos. Para Antônio Guerreiro, D. Avelar com-

---

[198] Esse “caderno-bomba” foi enviado logo após a permanência de Theodomiro Romeiro dos Santos na nunciatura, depois de ter fugido da penitenciária Lemos Brito em Salvador. Theodomiro era membro do PCBR, um partido da esquerda armada que participou de um assalto ao Banco da Bahia para angariar fundos para o enfrentamento armado à ditadura. Ele foi preso e condenado por matar um sargento da aeronáutica para ajudar um integrante do seu grupo a fugir. Theodomiro foi um dos prisioneiros que não seriam libertos com a anistia, em 1979. Ele fugiu da penitenciária com a ajuda de membros da Igreja Católica, principalmente do padre Renzo Rossi, por suspeitarem que pudesse ser morto pelos militares na cadeia. Ele permaneceu na nunciatura até lhe ser concedido asilo político pelo México. O relato sobre a bomba no Caderno do CEAS foi dado ao autor na entrevista com o padre Cláudio Perani e está descrito também pelo próprio Theodomiro, no livro de Emiliano José, (2004, p. 49-50). Sobre o apoio de setores da Igreja Católica na fuga de Theodomiro (que contou com a participação de Cláudio Perani), ver Emiliano José (2002, p. 348-358).

portava-se como um "paizão", aquele que procurava manter todos ao seu redor.[199]

Mesmo em um momento de radicalização política como o da Ditadura Militar, D. Avelar procurava manter o diálogo com os vários setores da Igreja Católica e da sociedade, tentando administrar os conflitos, pois assim ele entendia ser a função do bispo, do Pastor:

> Um grupo entende que a palavra do Pastor deve ser exclusivamente de cunho espiritual [...] outro grupo defende a tese de que a missão profética do Pastor deve necessariamente conter denúncias e fazer acusações abertas e até violentas.
>
> Para uma corrente de sociólogos e de teólogos, o Pastor deve exatamente conduzir as idéias na esteira de suas convicções políticas e filosóficas.
>
> Para outros, a palavra do Pastor deve ser revolucionária e dirigida para a ação concreta de transformação radical das estruturas.
>
> Assim cada cabeça, cada sentença.No meio de toda essa efervescência de sentimento encontra-se o Pastor.[200]

No início da década de 1970, a relação entre Igreja e Estado estava se deteriorando por causa do endurecimento do Regime Militar e da repressão contra os setores católicos que faziam oposição ao Governo, eram os *Anos de Chumbo*. Então, foi criada uma comissão Bipartite, formada por membros do episcopado e dos militares, para tentar amenizar os conflitos. Foram mantidos encontros informais entre as cúpulas das

---

[199] Entrevista com Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas, 31 out. 2006. A figura de "pai" também foi usada para definir D. Avelar pelo padre Francisco Xavier Barturen (9 out. 2006) e pelo leigo Joviniano Neto (7 fev. 2007).

[200] *Páscoa: presença luta e esperança de liberação*. 17 abr. 73. Mensagem do Pastor.

Forças Armadas e da Igreja Católica, de 1970 a 1974, com o intuito de reduzir as tensões entre as duas instituições. Tomaram parte desses encontros bispos e Cardeais de grande influência no Brasil, entre os quais, D. Eugênio Sales, D. Ivo Lorscheiter, D. Aloísio Lorscheider, D. Paulo Evaristo Arns e o próprio D. Avelar Brandão Vilela. (SERBIN, 2001)

O arcebispo de Salvador manteve-se sempre disposto ao diálogo com os militares. Mesmo no momento de maior repressão da ditadura, ele evitava fazer críticas abertas ao Regime. Não obstante a relação de D. Avelar com os militares ser complexa, é necessário que seja abordada neste livro, para que se possa entender melhor a atuação do CEAS nesse período. Na documentação guardada no arquivo particular de D. Avelar Brandão Vilela, pode-se perceber como o Cardeal era próximo a setores do Governo e como, a todo o momento, tentou evitar um conflito que impedisse o diálogo com os militares, mesmo nos momentos de crise que o envolvia diretamente.

Atendendo ao convite do general Rodrigo Octávio, comandante da Escola Superior de Guerra (ESG), D. Avelar aceitou ministrar uma conferência nessa instituição, em 23 de setembro de 1971. O título da conferência de D. Avelar foi *A Igreja e o Estado no Brasil*. Nela, o arcebispo perguntava aos militares: "Por que temer o diálogo? Não seria esta a hora indicada para que se abrisse amplo e criterioso diálogo de âmbito nacional?". D. Avelar tocou em pontos mais críticos ao Regime e afirmava que "a necessidade de Segurança Nacional pode [...] criar um clima de medo perigoso". Avisava que com a censura a Imprensa poderia perder o seu direito de criticar "honestamente" e que a juventude poderia "explodir em acesso de violência ou, então, acomodar-se excessivamente". O Cardeal salientava então: "Deve-se registrar que, tanto na parte ligada aos poderes de repressão, como nos setores inconformados com o Regime brasileiro, há comportamentos que excedem a própria orientação das instituições".[201]

Alguns dias depois de D. Avelar Brandão ter ministrado essa conferência, o general Rodrigo Octávio seria destituído do cargo de coman-

[201] *A Igreja e o Estado no Brasil*. Texto. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta *P-Romano OSB – L. F. Sécrits de Teilhard*. Estante 5, cx. 23.

dante da Escola Superior de Guerra. Esta atitude surpreendeu o próprio prelado, pois ele não via nada de ofensivo na sua fala. Porém, o problema não foi o que ele disse, mas, sim, o fato de ele ter distribuído uma cópia de sua conferência aos jornalistas e o impacto que ela teve na imprensa, como ele ficaria sabendo por uma carta reservada da ESG endereçada a ele.

Nesse documento, assinalava-se que, apesar de os militares presentes não terem concordado com as posições defendidas pelo arcebispo, eles entendiam que ele havia apresentado com "honestidade e patriotismo" o seu ponto de vista. Porém, como o tema era "sujeito a interpretações emocionais", deveria ter sido tratado em "caráter reservado". O autor da carta se disse surpreso ao ter lido nos jornais trechos da conferência cuja cópia havia sido distribuída pelo próprio arcebispo aos jornalistas, e afirmava que D. Avelar tinha deixado o comando da ESG "em situação bastante embaraçosa" pela repercussão que tivera a publicação nos jornais e que foi tratada com "evidente sobrecarga da emocionalidade (sic)". Nessa carta, o autor lembrava ao arcebispo que o "livre debate" era para ter ficado "restrito à Escola [Superior de Guerra]".[202]

D. Avelar Brandão Vilela respondeu ao general Rodrigo Octávio no mesmo dia, revelando estar surpreso pela repercussão que estava tendo o caso, já que para ele era "uma honra falar na Escola Superior de Guerra". Sobre a publicidade da conferência, ele explicou que "se soubesse que se tratava de documento estritamente reservado não teria permitido que os repórteres o levassem". E finalizava: "sinto profundamente ter sido causa de desgostos e de decepção".[203] D. Avelar ficou tão preocupado com a repercussão do caso que enviou também, no mesmo dia, uma carta para o presidente Médici, com uma cópia da conferência, dizendo

[202] *Carta Reservada da ESG a D. Avelar.* 24 set. 1971. Assinatura ilegível, mas provavelmente do general Rodrigo Otávio. Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja: fatos importantes, ago./dez. 1971. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, estante 5, cx. 24.

[203] *Carta de D. Avelar ao Exmo.sr. Comandante da Escola Superior de Guerra General Rodrigo Otávio*. 24 set. 1971. Pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja: fatos importantes, ago./dez. 1971. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, estante 5, cx. 24.

não ter pretendido ofender o Exército e que estava "profundamente angustiado", pois não sabia que a conferência era reservada, já que não tratava "de nenhum assunto proibido". Na carta, percebe-se a grande preocupação de D. Avelar em evitar que esse caso se tornasse o que ele chamou de um "instrumento de traumatismo", ou seja, que fechasse o diálogo entre ele e os militares, pois, para o arcebispo, essa crise não tinha "a mínima razão de ser".[204]

Em 1973, outros dois episódios envolveram D. Avelar Brandão Vilela e o Governo em uma outra crise que também teve repercussão nacional. Em 23 de agosto de 1973, o governador de Pernambuco, Eraldo Gueiros, resolveu outorgar a Medalha do Mérito Pernambucano, classe ouro, a D. Avelar. Uma semana depois, sem nenhuma explicação, ele cancelou o ato. Nessa mesma época, o presidente da Câmara Municipal de Salvador suspendeu a concessão, que seria entregue ao arcebispo, do título de cidadão da cidade de Salvador por tempo indeterminado.

D. Avelar considerou esses atos como um desrespeito a ele. E entrou em contacto com vários representantes da alta hierarquia militar para tentar resolver o caso. Na documentação pesquisada de D. Avelar Brandão, estava claro qual o motivo dessa atitude dos militares contra o arcebispo: a publicação do documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*.[205]

Como foi demonstrado no capítulo 2, D. Avelar foi convidado a assinar o manifesto, porém negou-se a fazê-lo por não concordar com o seu teor. Depois que o documento foi lançado, o arcebispo publicou uma nota comentando-o. Nessa nota, o prelado afirmava que o documento manifestava "uma opção religiosa que envolve aspectos de natureza política-social" e que a "Igreja tem o direito e o dever de opinar" nessa questão. Lembrava que o documento fazia denúncias graves e que

[204] *Carta de D. Avelar ao Excelentíssimo Senhor presidente da República General Emílio Garrastazu Médici.* 24 set. 1971. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta Dom Avelar no tempo e na Igreja: fatos importantes, estante 5, cx. 24, ago./dez. 1971.

[205] No seu livro *Diálogos na Sombra,* 2001, p. 312, o historiador Kenneth P. Serbin afirmou, equivocadamente, que D. Avelar "apoiara *Eu ouvi os clamores do meu povo*, o documento radical sobre a pobreza divulgado pelos bispos do Nordeste". Como será demonstrado nas páginas seguintes, em momento algum, D. Avelar apoiou este documento.

deveriam ser examinadas "desapaixonadamente". Porém, afirmava: "Não aceito o documento como Diretriz de pastoral Social em minha arquidiocese".[206]

Mas, pelo estilo comedido dessa nota, deu a impressão para setores militares que o arcebispo poderia ter apoiado o documento e ele se preocupou muito com isso. D. Avelar escreveu ao núncio apostólico mostrando o seu parecer sobre o documento e aproveitou para criticar a "linha pastoral" de D. Helder Câmara:

> Estou preocupado com a situação reinante aqui no Nordeste.
>
> Como V. Excia. sabe, eu, pessoalmente, não aceito a linha pastoral de Dom Helder, e já tive oportunidade de escrever isso à Nunciatura, antes de V. Excia. chegar ao Brasil.
>
> O documento – Eu Ouvi os Clamores do meu Povo – efetivamente ultrapassa os limites do normal.
>
> Mesmo assim contém verdades. Estando eu, aqui no Nordeste, muita gente passou a perguntar-me porque não assinara o documento e o que pensava eu acerca do documento. Chegou [a] um ponto em que devia dizer algo. Teria de medir bem as palavras. Foi o que fiz no pronunciamento entregue à imprensa. [...]
>
> Tenho a impressão que certas Autoridades Militares não compreenderam bem o meu pronunciamento.[207]

[206] "Cardeal analisa documento sobre a situação Nacional". *Jornal da Bahia,* 25 ago. 1973, p. 3.

[207] Carta *Excelência Reverendíssima*. 31 ago. 1973. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta assuntos referentes a títulos e medalhas. 1973. Estante 5, cx. 23. No índice dessa pasta, consta que essa carta foi enviada ao Núncio.

Por ter percebido que os militares tinham entendido de forma errada a sua nota, D. Avelar escreveu uma carta ao comandante da 6ª Região Militar, em Salvador, para tentar esclarecer o assunto. O arcebispo começava a carta afirmando que estava "sentindo, no ar, certas manifestações de desapreço que me deixam preocupado. Minhas relações de respeito e de amizade com as Autoridades Militares e Civis do Estado da Bahia me levam a escrever-lhe esta carta". Em seguida esclarecia que os militares não tinham entendido a nota dele a respeito do manifesto e que ainda havia um outro problema que ele precisava explicar, pois o *Eu ouvi os clamores do meu povo* tinha "saído de uma tipografia católica" em Salvador.[208] Na carta, o arcebispo afirmou discordar do documento por ter "uma visão radical na interpretação da realidade brasileira".[209]

D. Avelar Brandão, por ter se sentido humilhado publicamente com as atitudes tomadas contra ele, resolveu não comparecer à Parada Militar de 7 de Setembro daquele ano. Porém, fez questão de explicar para cada representante das três Forças Armadas, em Salvador, o motivo da sua ausência. D. Avelar, com isso, não pretendia que esse seu ato, de forma alguma, fosse entendido pelos militares como um fechamento definitivo ao diálogo, como ele deixou claro ao comandante da 6ª Região Militar: "o meu não comparecimento a esta Parada não significa qualquer modificação no meu comportamento posterior, relativamente ao modo cordial e social como nos vínhamos tratando".[210]

---

[208] Essa passagem demonstrava que os militares não entendiam a estrutura da Igreja Católica. Como foi abordado no capítulo 2, esse manifesto foi impresso na gráfica beneditina, em Salvador. O abade do Mosteiro de São Bento não precisava da autorização de D. Avelar para adotar tal medida, pois ele não devia obediência ao arcebispo. Por isso, mesmo que o documento tenha sido impresso em uma "tipografia católica" em Salvador, isso não queria dizer que tivesse a participação de D. Avelar, como chegaram a suspeitar os militares.

[209] *Carta ao General Heitor Fontoura de Morais. Comandante da Sexta Região Militar.* 31 ago. 1973. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta Assuntos referentes a títulos e medalhas, 1973, estante 5, cx. 23.

[210] *Carta ao General Heitor Fontoura de Morais. Comandante da Sexta Região Militar.* 7 set. 1973; *Carta ao Major Brigadeiro Alberto Costa Matos. Comandante do Comando Costeiro*. 7 set. 1973; *Carta ao Almirante Ernesto Mourão Sá. Comandante do 2° Distrito Naval.* 7 set. 1973. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta Assuntos referentes a Títulos e Medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23.

D. Avelar escreveu a vários militares para tentar de toda a forma demonstrar que ele não aprovava o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*. O general Antônio Carlos Muricy (de quem D. Avelar era amigo) afirmou ao arcebispo que estava tentando provar que o seu pronunciamento sobre o documento não era "um ato de luta e sim o de indicar a conveniência de um estudo do que lá se contém [...] sem que com isso o Sr. esteja confirmando ou desmentindo o que está escrito".[211] Ao responder ao General, D. Avelar Brandão queixou-se que ele estava sendo tratado, nesse "episódio desagradável", de maneira "muito rude e violenta", mas que, mesmo assim, estava procurando agir "com muita prudência e dignidade" para que não ocorresse "uma comoção em nossos meios religiosos".[212]

Para que não ficasse nenhuma dúvida a respeito de sua posição, D. Avelar Brandão Vilela lançou um outro documento, chamado *A legítima interpretação do meu parecer sobre o documento: Eu ouvi os clamores do meu povo*, no qual ele recordava que o manifesto da Igreja nordestina fazia denúncias graves, que deveriam ser estudadas por pessoas "de comprovada competência intelectual e moral". Em seguida, reafirmava que não aceitava o documento por ser radical e considerava "o diálogo um instrumento valioso de comunicação".[213]

Mesmo nesse momento de crise que envolveu D. Avelar e certos setores das Forças Armadas, no qual ele mesmo expressou que estava sendo desmoralizado publicamente, em momento algum, o arcebispo fechou as portas para o diálogo com os militares. Ele tentou resolver o impasse com a alta hierarquia militar, evitando que ocorresse um rompi-

---

[211] *Carta do general Antônio Carlos da Silva Muricy a S. Eminência D. Avelar Brandão Vilela* 12 set. 1973. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta Assuntos referentes a títulos e medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23.

[212] *Carta de D. Avelar Brandão Vilela ao prezado General Antônio Carlos Muricy* 17 set. 1973. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta Assuntos referentes a títulos e medalhas, 1973. Estante 5, cx. 23.

[213] *A legítima interpretação do meu parecer sobre o documento: Eu ouvi os clamores do meu povo.* 17 set. 1973. Disponível no Arquivo LEV/ UCSAL, pasta assuntos referentes a títulos e medalhas, 1973, estante 5, cx. 23.

mento definitivo. Finalmente, em 1974, o arcebispo D. Avelar receberia o título de "Cidadão de Salvador".

Durante a ditadura, D. Avelar manteve uma relação muito próxima com os militares e, em várias oportunidades, celebrou missa nas comemorações das Forças Armadas (essa atitude era evitada por vários bispos, para que não fosse vista como um apoio ao Regime). Como exemplos, em 1977, D. Avelar celebrou missa na Catedral Basílica "pelo aniversário da Revolução"[214] e, alguns meses depois, celebrava missa em homenagem "à semana do exército".[215] O arcebispo de Salvador evitava apoiar os documentos publicados pelo episcopado nacional que criticavam o Governo, e que com isso pudesse comprometê-lo com os militares. Quando foi lançado o documento *Não oprimas Teu irmão*, após o assassinato do jornalista Wladimir Herzog pelas Forças de Segurança, em que o episcopado paulista condenava a violação dos direitos humanos, D. Avelar preferiu o silêncio.[216]

Parece indiscutível que o Cardeal pretendeu manter sempre um diálogo intenso com os militares, mas não se pode deduzir que, por isso, ele apoiava a ditadura e ponto final, pois seria simplificar a questão. Os setores da esquerda também viam em D. Avelar Brandão, alguém em quem poderia se socorrer quando se precisava de ajuda durante a Ditadura Militar.

Quando os estudantes da UFBA se viram com problemas com o Governo e a Reitoria da universidade, por causa da greve de 1975, eles foram pedir a D. Avelar para intermediar as negociações.[217] O Cardeal apoiou os encontros nacionais que ocorreram em Salvador, promovidos pelas esquerdas em defesa da anistia em 1978 e 1979.[218] No arquivo

[214] "Missa na Catedral pelo aniversário da revolução". *Tribuna da Bahia,* 1° abr. 1977, p. 3.

[215] "Missa deu início ontem à semana do Exército". *Diário de Notícias,* 20 ago. 1977, p. 3.

[216] "Dom Avelar não opina sobre documento da CNBB". *Tribuna da Bahia,* 3 dez. 1975, p. 3. O CEAS publicou esse documento no *Caderno do CEAS*, n. 41, jan./fev. 1976. p. 71-73.

[217] Entrevistas com Gabriel Kraychete, 26 out. 2006; Elsa Kraychete, 1º dez. 2006; e Ana Cecília Bastos, 10 jan. 2007.

[218] Entrevista com Joviniano Carvalho Neto, 24 out. 2006. O Iº Encontro Nacional ocorreu em 1978, no CEAS, e o II Congresso Nacional pela Anistia ocorreu no Colégio 2 de Julho, de confissão presbiteriana, em 1979.

particular do arcebispo, existe uma cópia de um telegrama dele para o comandante da 6ª Região Militar em que ele queria saber sobre o tratamento dado aos presos políticos a pedido de "um grupo de esposas e mães".[219] Segundo um ex-prisioneiro político, D. Avelar era "um solidário amigo dos presos políticos". (JOSÉ, 2006, p. 12)

Porém, a questão mais importante a ser colocada é a seguinte: Se D. Avelar Brandão Vilela tivesse oferecido um apoio incondicional aos militares, como explicar que logo em sua diocese existisse uma instituição como o CEAS que fazia uma oposição declarada à Ditadura Militar? Além disso, não se pode esquecer que todas as vezes que os militares se voltaram contra algum jesuíta da instituição, D. Avelar teve uma atitude enérgica na defesa dos religiosos.

Quando o autor questionou a Ana Cecília Bastos como ela via D. Avelar Brandão com relação ao CEAS durante a Ditadura Militar, ela respondeu: "ele era um aliado".[220] Nenhum membro entrevistado fez algum comentário que discordasse dessa afirmação. Eles demonstraram, nas entrevistas, que o arcebispo de Salvador servia como um escudo contra a repressão militar. E essa questão não pode ser menosprezada, pois uma das primeiras preocupações dos integrantes do Centro Social, logo após a nota de D. Avelar desautorizando a instituição, foi que a perda da "cobertura do Cardeal pode enfraquecer o CEAS".[221]

O Centro de Estudos e Ação Social contou com o apoio de D. Avelar durante o Regime Militar. Como seus próprios membros confirmaram, o arcebispo era "um aliado" naquele momento. Mesmo fazendo severas restrições aos posicionamentos do CEAS, como veremos mais tarde, D. Avelar sempre foi em socorro da instituição quando preciso. Apesar de ter sempre procurado manter um diálogo com os militares, D. Avelar dialogou também com os seus opositores, pois como ele mesmo

---

[219] *Telegrama do Eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal de São Salvador da Bahia ao Excelentíssimo Sr. Comandante da VI Região Militar.* 6 set. 1973. Disponível no Arquivo Disponível no LEV/ UCSAL, pasta *Assuntos referentes a Títulos e Medalhas,* 1973, estante 5, cx. 23.

[220] Entrevista com Ana Cecília Bastos, 10 fev. 2007.

[221] *Reunião Conjunta CEAS Jurídico – CEAS executivo*. 23 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

afirmou: “A convivência [com o Governo] não significa nenhuma vinculação, muito menos submissão”.[222]

CEAS E D. AVELAR: UMA RELAÇÃO COMPLEXA

Quando ficou sabendo da nota de D. Avelar Brandão ameaçando o CEAS de expulsão da arquidiocese, o padre Cláudio Perani, diferentemente do provincial dos jesuítas, não se preocupou, pois sabia que, pelo temperamento moderado do arcebispo e do mesmo querer dialogar com todo mundo, ele não desejaria nunca expulsar o CEAS. Perani lembrou que D. Avelar era avesso a atitudes radicais e expulsar essa instituição dos jesuítas seria uma atitude extrema, pois o Centro Social tinha uma importância muito grande para vários setores da sociedade baiana e para a própria arquidiocese naquele momento.[223] Se D. Avelar seria capaz ou não de expulsar o CEAS, não cabe neste trabalho discutir. Importa, entretanto, constatar que, na década de 1980, o Centro Social estava vivendo o seu auge e tinha uma enorme importância para vários setores da sociedade.

No início da década de 1980, o CEAS já se tinha tornado uma referência para as esquerdas. A luta travada durante a ditadura contra os militares e o apoio oferecido aos movimentos sociais e às organizações civis durante esse período davam à instituição uma credibilidade muito forte para vários setores da sociedade. No trabalho de base, o contato da instituição com as classes populares permitia alcançar vários segmentos sociais, tanto na zona urbana de Salvador, quanto na zona rural de vários estados. Esses trabalhos eram feitos pelas suas equipes de assessoria: a “Equipe Urbana” e a “Equipe Rural”, que desenvolviam uma grande diversidade de trabalhos.

A “Equipe Urbana”, além de promover seminários e encontros para trabalhadores e agentes de base, acompanhava escolas comunitárias

---

[222] *Jornal do Brasil,* 12 set. 1978.

[223] Entrevista com padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.

em bairros populares, preparando, entre outras atividades, o treinamento de professores. Trabalhava também, nesse momento, com "Grupos de Mulheres" e "Clubes de Mães" de vários bairros do subúrbio. Orientava na organização dos "biscateiros" da construção civil, das lavadeiras e assessorava a Pastoral Operária em Salvador e na cidade de Camaçari. Mantinha um trabalho constante na Associação dos Moradores do Bairro de Plataforma, Federação das Associações de Bairro de Salvador (Fabs) e Associação de Cooperação Comunitária Áreas Problemas (Accap). Durante a década de 1980, os membros da "Equipe Urbana" liderados pelo jesuíta Gianfranco Confalonieri (ou padre *Confa* como era conhecido) começavam a trabalhar, com uma maior ênfase, com os moradores das invasões e favelas, para organizar essas pessoas para pressionarem a prefeitura por melhorias na localidade e lutando contra as desapropriações feitas pelo Governo Municipal. Para se ter a dimensão do trabalho desenvolvido, somente no ano de 1984, eles trabalhavam com mais de duas dezenas de invasões em Salvador.[224]

O trabalho da instituição com as camadas populares na zona rural ficava sob a responsabilidade da "Equipe Rural". Essa equipe trabalhava com os trabalhadores rurais e posseiros na organização de grupos para pressionarem por melhores condições de vida, auxiliando em greves e na luta pela Reforma Agrária. A "Equipe Rural" fazia um trabalho sistemático na Bahia: nas zonas do café, em Vitória da Conquista; e do cacau, no sul do Estado. Trabalhava periodicamente também nos estados que formavam o que eles chamavam de "zona da cana-de-açúcar" – Pernambuco, Alagoas e Sergipe – e com posseiros em Imperatriz, no Maranhão. Porém, essa equipe fazia esse trabalho de base em outros estados brasileiros

[224] Pelo seu trabalho político com os moradores das invasões, o padre *Confa* sofreu uma campanha difamatória intensa contra sua pessoa. Várias cartas foram enviadas aos jornais o ofendendo. Em uma missiva, o jesuíta foi chamado de "Duce" pelo seu "engajamento inescrupuloso" com os oprimidos (*Tribuna da Bahia,* 12 maio 1983); em outra, de "bandoleiro do velho oeste" por explorar os moradores das invasões (*A Tarde,* 31 mar. 1983) e outra carta afirmava que o padre *Confa* era um "meliante" que "corrompe as mentes dos menos favorecidos", além de defini-lo como "violento, maldoso, altamente periculoso, marxista e adepto da luta de classes" (*A Tarde,* 10 abr. 1983).

com menor frequência.[225] Pelo seu trabalho com posseiros na zona sul da Bahia, o padre Cláudio Perani, do CEAS, e o padre João Schmidt, da CPT, estavam jurados de morte por um pistoleiro de alcunha *Zé Isqueiro*.[226]

O trabalho que o CEAS fazia na zona rural creditou a instituição a auxiliar na fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nacional. Para ver a importância do Centro Social na fundação dessa instituição, o diálogo de dois dos seus principais representantes é revelador. Ivo Poletto foi o primeiro secretário da instituição e D. Tomás Balduíno, bispo emérito da diocese de Goiás, foi presidente por alguns anos da CPT. Eles comentaram a participação do CEAS dessa forma:

> **Ivo** – Acontece um primeiro encontro de articulação em Salvador, Bahia, e aí já não entram só Igrejas, entram também grupos de assessoria, tanto assim que ele é até patrocinado pelo CEAS, dos Jesuítas, e havia muitos outros grupos que assessoravam áreas urbanas e o meio rural. [...]
>
> **Dom Tomás** – Isso que você levanta é muito importante. O fato de termos tido a ajuda daquele grupo de jesuítas da Bahia, dos jesuítas, do CEAS, nos deu a possibilidade de abarcar uma realidade cultural e politicamente plural. [...] Mas, o mais importante era a clareza em reconhecer nos trabalhadores rurais os verdadeiros sujeitos de sua própria história.[227]

---

[225] A diversidade de trabalhos e de lugares da "Equipe Urbana" e da "Equipe Rural" está contida nos *Boletins Informativos* e *Atividades do CEAS* de 1980-1985. Além desse material, foram analisadas as *Avaliações* anuais que cada equipe tinha de fazer do seu trabalho. Disponível no Arquivo do CEAS.

[226] *Jornal da Bahia*, 9 nov. 1983 e *Voto de solidariedade do vereador do PMDB, Fernando Schmidt, aos padres Cláudio Perani e João Schmidt.* 14 nov. 1983. Disponível no Arquivo do CEAS.

[227] Entrevista com D. Tomás Balduíno. Disponível em: <http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1188&eid=26>. Acesso em: 16/12/08.

O Centro de Estudos e Ação Social também participou da assessoria para a fundação de algumas CPTs regionais e de outras instituições, de acordo com os seus documentos internos. O CEAS já se tinha tornado um *modelo* para alguns setores católicos que trabalhavam com a Questão Social. A instituição assessorava na fundação e no desenvolvimento de muitas outras instituições em vários estados brasileiros. Na segunda metade da década de 1970, a vice-província setentrional dos jesuítas fundou, com o auxílio do Centro Social, uma instituição homônima em Pernambuco. O CEAS-Recife ficou durante algum tempo sob a responsabilidade da instituição baiana.

Foi também comum, nesse período, o CEAS receber membros de outras instituições católicas que queriam saber como a instituição funcionava. Por exemplo, o coordenador do recém-fundado Instituto de Filosofia Social, o jesuíta Paulo Meneses, de Recife, enviou duas representantes para ficarem no CEAS, durante algum tempo, observando o trabalho da instituição. Segundo o padre, as representantes voltaram "impressionadas" com o alcance das atividades do Centro Social, tendo revelado que esperavam um dia fazer da sua instituição algo que se comparasse "com esse admirável CEAS". O coordenador finalizou afirmando que esperava também um dia se tornar algo parecido com "essa potência toda" chamada CEAS.[228] Não se pode pensar que esses elogios fossem apenas meros agrados. Como já foi dito, o CEAS já se tinha tornado um *modelo* para alguns setores católicos que queriam trabalhar com a Questão Social.

Em 1980, os *Cadernos do CEAS* alcançavam a tiragem de 4.500 exemplares por edição, maior número atingido durante o período do Regime Militar.[229] Os *Cadernos* já se tinham tornado um referencial teórico para a esquerda católica, influenciando agentes de base, religiosos, bispos e leigos comprometidos com a Questão Social. O bispo D. Moacyr Grechi afirmava que sua conversão aos oprimidos, entre outros fatores, se dera

[228] *Carta de Paulo Meneses, coordenador do Instituto de Filosofia Social, a Cláudio Perani*. 21 abr. 1988. Disponível no Arquivo do CEAS.

[229] *Boletim Informativo CEAS. 1980.* I Semestre. Disponível no Arquivo do CEAS.

graças ao estudo de livros e artigos especializados e citava, como exemplo, os *Cadernos do CEAS*, que permitiram a ele "ver as coisas numa dimensão que os simples fatos não permitem ver". (SALEM, 1981, p. 124)

Na década de 1980, o CEAS tinha uma importância muito grande até para a própria arquidiocese de Salvador, assessorando e trabalhando com várias instituições arquidiocesanas. Também era comum os jornais baianos chamarem o coordenador do CEAS para falar sobre algum tema relativo às questões sociais, dado o prestígio que a instituição tinha para setores da sociedade baiana. Essa importância do CEAS, de certa forma, nesse momento, já incomodava D. Avelar Brandão Vilela, e isto ele deixou transparecer em uma carta, em que se queixava que: "o poder de autoridade do CEAS tem sido maior do que o meu próprio".[230] A relação de um bispo com membros da Companhia de Jesus é complexa e tem de ser mais bem trabalhada para entendermos a relação de D. Avelar com o CEAS.

O marxista e integrante do Centro Social Nelson Oliveira declarou que D. Avelar Brandão "não controlava" o CEAS.[231] Os outros integrantes leigos também destacaram, nas entrevistas, essa independência que o Centro Social tinha em relação ao arcebispo. A autonomia que os jesuítas (e os membros de outras ordens religiosas) têm em relação a um bispo é, de fato, muito grande. Um inaciano não deve obediência direta a um prelado como um padre diocesano. Porém, seria mais exato falarmos de uma *autonomia relativa* dos jesuítas, pois não se deve menosprezar o poder de um bispo, já que ele continua sendo a autoridade máxima da Igreja Católica em uma diocese.

É correto afirmar que um bispo não tem um poder direto sobre um jesuíta, mas, para que os membros da Companhia de Jesus possam trabalhar em uma diocese, eles precisam da autorização do bispo local. Então, D. Avelar Brandão Vilela tinha autoridade para expulsar o Centro de Estudos e Ação Social da arquidiocese de Salvador quando quisesse. É

[230] *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80*. 30 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[231] Entrevista com Nelson Oliveira, 21 dez. 2006.

isso que explica a ameaça feita ao Centro Social no final de sua nota; D. Avelar não poderia obrigar o CEAS a "mudar de rumo", mas poderia obrigá-lo a "mudar de diocese".

No momento em que os membros da Companhia de Jesus precisam da autorização do bispo para trabalhar em uma diocese, naturalmente, isso gera um compromisso de respeito e de obediência por parte dos inacianos ao prelado. Apesar da autonomia dos integrantes dessa ordem religiosa em relação ao bispo, os jesuítas têm de trabalhar tendo sempre em conta os limites que o mesmo coloca, para não gerar um conflito que possa atrapalhar a sua atuação na diocese.

É necessário observar que D. Avelar sempre criticou o CEAS por vários motivos. O Cardeal fazia severas restrições à atuação do Centro Social e às ideias que a instituição defendia. Ele não concordava com o diálogo do CEAS com o marxismo e os marxistas, como já foi demonstrado em outros momentos. Em uma carta enviada ao Centro Social em 1972, ele afirmou que o CEAS não aceitava "a orientação oficial da Igreja" pelas posições defendidas pela instituição.[232] Em uma outra missiva, ele criticou a "opção radical" pelos oprimidos que o CEAS defendia, "segundo a qual a sociedade está dividida em duas partes e quem não estiver com os chamados opressores deve estar com os oprimidos e vice-versa", ele afirmou que nunca aceitaria essa tese como Pastoral oficial da sua diocese.[233]

O importante de se notar é que, apesar de D. Avelar Brandão Vilela não concordar com várias posições do CEAS, ele nunca procurou se tornar um obstáculo para a instituição, muito pelo contrário. O que se quer defender aqui é o seguinte: O CEAS não se teria desenvolvido até tornar-se "uma potência" (como chegou a afirmar um jesuíta), se a arquidiocese de Salvador não estivesse sob a direção de um arcebispo moderado, a ponto de, mesmo discordando de várias posições do CEAS,

---

[232] Carta *Ao grupo sacerdotal do CEAS (religiosos) aos cuidados do Pe. Luciano e do Padre Tarcisio.* 29 out. 1972. Disponível no Arquivo do CEAS.

[233] *Carta ao Padre Cláudio Perani, Diretor do CEAS*. 29 ago. 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

permitir que a instituição atuasse sem grandes problemas por parte dele e ainda defendê-la quando necessário.[234]

Também é preciso salientar que o CEAS sofria críticas de vários setores da Igreja baiana e não só do Cardeal. O então bispo-auxiliar de Salvador, D. Boaventura Kloppenburg, no dia do lançamento de seu livro *Igreja Popular*, criticou algumas publicações católicas, entre elas, os *Cadernos do CEAS*.[235] Queixas ao CEAS também eram feitas por setores dos jesuítas da vice-província da Bahia. O padre Cláudio Perani afirmou, na entrevista, que todos os provinciais durante o período da Ditadura Militar sempre apoiaram o CEAS. Porém, alguns jesuítas se queixaram da instituição, nesse período, como consta de um documento interno do Centro Social. Nesse documento, afirmava-se que "um setor" da Companhia não concordava com o CEAS pelos seguintes motivos: "pela orientação política (só ataca o governo), pela pouca espiritualidade/teologia, pelo 'perigo marxista'".[236]

A Igreja (e a Companhia de Jesus) é mais conflituosa do que muitas vezes supõem alguns pesquisadores. Os conflitos internos são constantes e ocorrem por vários motivos. Tanto a Igreja diocesana quanto a ordem de Inácio de Loyola são diversidades dentro de uma unidade. Sob o manto chamado Igreja Católica escondem-se formas de perceber o mundo e de atuação sobre ele totalmente diferentes e muitas vezes opostas. No entanto, essa pluralidade tem limites, o que a alta hierarquia não aceita é um setor que ameace a unidade da instituição, o que não era o caso do CEAS. É verdade que os jesuítas do CEAS pretendiam transformar a Igreja, torná-la, na opinião deles, mais próxima do povo. Porém, esses

[234] Estou demonstrando as críticas de D. Avelar à instituição, porém, o Cardeal também sempre destacou a importância do trabalho do CEAS para a arquidiocese, apesar de não concordar completamente com ele.

[235] "Bispo lança livro contra pedido do Cardeal Arns". *Jornal do Brasil* 17 ago. 1983, p. 5. O livro *Igreja Popular*, de D. Boaventura Kloppenburg, é uma dura crítica à chamada Igreja progressista, ou Igreja Popular. Na capa da obra, aparece uma cruz rachada que é sugestiva do que o autor defende, ou seja, que esses setores queriam dividir a Igreja.

[236] *Equipe de Redação – I parte – CEAS E CONJUNTURA. Avaliação 80*. Disponível no Arquivo do CEAS.

inacianos que trabalhavam nessa instituição eram "homens de Igreja", no sentido de quererem transformá-la, porém, fazendo parte dela. E em relação às autoridades eclesiásticas, não pretendiam enfrentar a hierarquia, mas trabalhar junto com ela.

VENDO MAIS DE PERTO O CONFLITO ENTRE O CARDEAL E O CEAS

Logo depois da nota desautorizando o CEAS, o provincial dos jesuítas, Dionísio Sciuchetti, foi se encontrar com D. Avelar. O Cardeal estava muito irritado com os jesuítas do Centro Social e afirmou, naquele momento, que não queria dialogar com o CEAS, já que a instituição liderava a "contestação na Bahia" a ele. Pelo lado dos membros do CEAS, eles achavam que a nota pública de D. Avelar por causa do editorial não tinha razão de ser e afirmavam que não havia "motivo proporcionado na reação do Cardeal".[237] Porém, não foi por causa do "editorial" do CEAS sobre a visita do Papa que D. Avelar se tinha manifestado publicamente contra o Centro Social (como os integrantes da instituição sempre pensaram), mas sim por causa de uma "nota" entregue aos jornais pelos jesuítas do CEAS que tratava do mesmo tema.[238]

D. Avelar Brandão Vilela deixou isso claro quando respondeu a um grupo de padres que havia enviado uma carta a ele e ao presidente da CNBB apoiando o CEAS e criticando a postura do Cardeal de Salvador. Na sua carta, D. Avelar afirmou o seguinte: "O CEAS fez publicar, em sua revista, um artigo sobre a vinda do Papa (Riscos e Esperanças). Eu não me incomodei. Era uma circulação de linha elitista", porém, "o CEAS resolveu dar publicidade ao artigo, com assinatura firmada pelo seu diretor Pe. Cláudio Perani, entregando-o aos jornais de Salvador e do Sul". Ele afirmou ter tomado conhecimento da nota através de um repórter e

[237] *Reunião Conjunta CEAS jurídico – CEAS executivo*. 23 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[238] *Nota do Centro de Estudos e Ação Social – Salvador. O Papa no Brasil: Riscos e Esperanças.* 16 maio 1980. A nota tem o mesmo teor do editorial. Disponível no Arquivo do CEAS.

lendo trechos do documento na imprensa. Segundo o Cardeal, pelo que havia lido nos jornais, a nota desprestigiava o Papa e a ele mesmo.[239]

Na nota em que D. Avelar Brandão desautorizava o Centro Social, ele tinha afirmado que o CEAS queria "julgar o Papa", e foi por isso que ele advertiu a instituição publicamente. Porém, na verdade, não foi isso que incomodou o arcebispo de fato. Para D. Avelar, o problema era que o CEAS, na sua visão, estava julgando ele próprio, o arcebispo de Salvador. E nessa carta, como em outros documentos, ele demonstrou isso. Para ele, com a nota do CEAS entregue a imprensa, os membros da instituição estavam o criticando diretamente:

> Foi a pretensão de estar por cima do Bispo e julgá-lo como alguém secundário, dentro da realidade diocesana, vendo nele um perigo à vista, capaz de influir negativamente sobre o Papa, a ponto de poder colocá-lo contra os interesses do povo. [...]
>
> Com a nota [...] Quis que ficasse clara uma cousa: que não aceito interferência pública do CEAS, capaz de desmoralizar e desacreditar o Arcebispo aquele que, por direito canônico e eclesial, deve ser o sinal e o centro da unidade local e o ponto de referência das diretrizes pastorais. Se o CEAS pretende minimizar a missão do Bispo já não poderei aceitá-lo.[240]

D. Avelar Brandão Vilela entendeu que, com a nota entregue aos jornais (e não com o editorial), os membros do CEAS estavam tentando enfrentá-lo e desmoralizá-lo perante a opinião pública em sua diocese, e

---

[239] Nessa carta, D. Avelar afirmou que tinha mandado telefonar ao CEAS pedindo a nota que fora entregue à imprensa para que fosse analisada por ele, mas o CEAS não enviou nenhum documento como ele pediu. Os membros do Centro Social afirmaram, nas entrevistas, não se lembrarem desse pedido de D. Avelar.

[240] *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80*. 30 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

isso ele não poderia aceitar. Para compreender o que fez D. Avelar pensar dessa forma, é necessário saber que, naquele momento, o Cardeal de Salvador estava sendo muito criticado por vários segmentos da sociedade, inclusive dentro da Igreja Católica.

Na visita do Pontífice pelas cidades brasileiras, o trajeto que o Papa iria percorrer e todas as providências para recebê-lo ficaram a cargo de cada bispo ou arcebispo da diocese visitada. Então, D. Avelar Brandão era o responsável pelo preparo do trajeto e por se relacionar com o poder executivo estadual para a recepção e a estadia de João Paulo II em Salvador. A forma como ele estava conduzindo as negociações e o percurso que programou para o Papa estavam sendo muito criticados. Também as negociações que estavam sendo feitas pelo Cardeal com o governador Antônio Carlos Magalhães não eram aceitas. Para muitos segmentos, ACM estava trabalhando para capitalizar a imagem do Papa à sua própria e com a permissão do Cardeal. Para setores católicos, o que D. Avelar estaria permitindo era quase um sacrilégio. Ou, como ele próprio se queixou, estava sendo tratado como um "profanador das cousas sagradas".[241]

O padre Antônio, da paróquia de Nossa Senhora dos Remédios em São Luís, no Maranhão, dizia ser "amigo" de D. Avelar, a quem "amava" como a um irmão, porém, fez questão de escrever uma carta pública para dizer "que o comprometimento político com ACM" do arcebispo, nesse caso, só poderia fazê-lo expressar a seguinte frase: "Que falha pastoral". Afirmou que, se o CEAS o estava criticando por isso, a instituição estava "dando uma boa colaboração aos católicos brasileiros".[242] Um grupo de católicos da cidade de Alagoinhas, na Bahia, foi também muito crítico nas suas colocações contra D. Avelar: "Chega de panos quentes, de conivência, de salamaleques com quem nos quer ver pelas costas. Caridade, sim, mas não subserviência. 'Quem não está comigo está contra mim'".[243]

---

[241] *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80*. 30 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[242] *Carta Pública do Padre Antônio da Paróquia de Nossa Senhora dos Remédios*. 3 jun. 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[243] *Carta ao Sr. D. Avelar Vilela*. 26 maio 1980. Assinatura ilegível. Disponível no Arquivo do CEAS.

O perigo da capitalização do simbolismo do Papa pelo governador Antônio Carlos Magalhães era uma das maiores queixas contra o arcebispo, mas existiam várias outras. As críticas que D. Avelar Brandão estava recebendo, naquele momento, estavam contidas na edição do jornal *A Visita*, que comentava a vinda do Papa à Bahia (ver Caderno de Fotos). Nesse jornal, estavam expressas as principais censuras que o arcebispo vinha recebendo naquele momento e também esta foi a publicação que mais o deixou indignado.

O jornal começava criticando os gastos públicos que estavam ocorrendo na preparação da visita do Papa (os setores católicos criticaram muito esse ponto também). Em seguida, o jornal afirmava que era D. Avelar quem queria receber o Pontífice com muita pompa e para isso, na comunidade pobre do bairro dos Alagados, onde muitos moradores viviam em casas de palafitas, o Governo Estadual construiu uma ostentosa "catedral" para receber o Papa, mas os moradores não tinham obtido nenhuma melhoria significativa para as suas vidas. Para *A Visita*, D. Avelar havia entrado no jogo do "toma lá, dá cá" com o governador ACM, uma vez que ele queria receber o Papa com toda pompa, porém "a Igreja não tinha condições de custear a visita do Papa, pelo menos nos termos em que dom Avelar pretendia"; então, em contrapartida, ele tinha aceitado as imposições do governador da Bahia.[244]

O jornal e vários setores da esquerda criticaram o percurso que o Papa fez em Salvador. O problema começou no momento em que o avião onde estava o Papa aterrissou em solo baiano, pois, em vez de o Pontífice ter desembarcado no Aeroporto 2 de Julho, ele desceu na Base Aérea de Salvador. Muitas outras críticas foram feitas ao percurso estabelecido para a visita do Papa (por exemplo, João Paulo II não foi à Igreja do Bonfim). Mas a parte do trajeto papal em Salvador que deixou mais indignado setores da esquerda e da Igreja Católica foi, sem dúvida, o Papa ter rezado a missa campal no Centro Administrativo da Bahia (CAB), onde ficava

[244] Jornal *A Visita – O Papa na Bahia*. Salvador, julho de 1980. Edição Única. Disponível no Arquivo do CEAS.

a sede do governo baiano; além disso, o Pontífice preparou-se para a missa na sala de trabalho do governador Antonio Carlos Magalhães.[245]

O Cardeal D. Avelar teve de explicar, em vários momentos, o porquê de a missa ter ocorrido justamente no CAB. Segundo o próprio D. Avelar Brandão, ele não queria a missa no Centro Administrativo da Bahia: "– Eu, de fato, procurei, o mais que pude, evitar que a Missa fosse lá no CAB", pois ele reconhecia que com isso poderia capitalizar o prestígio do Papa ao governador ACM. Mas, segundo o Cardeal, todos os outros locais possíveis cogitados para a realização da missa não tinham condições de receber o povo que iria assistir ao evento, por isso, afirmou o arcebispo que: "objetivamente falando, não tive outra alternativa".[246]

Foi uma preocupação em vários setores da sociedade que os militares e os políticos ligados a eles capitalizassem para si a visita do Papa. Porém, é necessário observar que as esquerdas não assistiram passivamente à vinda do Pontífice, elas entraram também nessa disputa. Jorge Almeida, um dos membros do PT na Bahia naquela ocasião, afirmou que o que ele se lembrava da primeira visita do Pontífice ao país era do momento em que ele com alguns companheiros de partido estavam no meio da população distribuindo panfletos com os seguintes dizeres: "O Papa veio para os trabalhadores" e "O Papa é dos Trabalhadores".[247] Com isso fica evidenciado que, na verdade, houve uma disputa entre vários setores da sociedade que tentaram capitalizar a imagem do Papa para os seus objetivos.[248]

Entender esse clima de pressão pelo qual passava D. Avelar é o que explica o porquê, quando ele soube da nota do CEAS na imprensa, inter-

---

[245] Essa cena foi lembrada como a mais simbólica da visita do Papa nas entrevistas com Júlio Brandão, Luis Antonio Amorim de Aguiar e Elsa Kraychete.

[246] *Carta de D. Avelar aos prezados Sr. Signatários da carta de 27/05/80*. 30 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

[247] Entrevista com Jorge Almeida, 1º fev. 2007.

[248] Porém, não se pode perder de vista que essa disputa pela capitalização do simbolismo do Papa era feita de forma desigual. Enquanto Jorge Almeida estava no meio da multidão distribuindo panfletos com a imagem de João Paulo II, o governador ACM estava ao lado do Papa e João Paulo II saía da sua sala para realizar a missa.

pretou como mais um ataque a sua pessoa e, o mais grave para o arcebispo, vinha de padres que trabalhavam na sua própria diocese. Foi por isso que ele lançou a nota ameaçando o CEAS de expulsão, pois entendeu que o CEAS resolvera afrontá-lo quando se referiu "a hierarquia", apesar de a nota em momento algum falar no nome dele.

Os integrantes do CEAS reuniram-se para tentar analisar como se comportar em relação a D. Avelar; eles se mostraram surpresos com a reação do Cardeal, pois não tinham pretendido atacá-lo. Os membros consideraram que a nota do arcebispo poderia ter relação com as "pressões estruturais" que ele vinha sofrendo no período. Então, decidiram evitar entrar em conflito com o Cardeal. Sabendo das manifestações de apoio que iriam receber, eles alertavam que "a solidariedade é melhor que não seja pública", para que não parecesse um ataque a D. Avelar. E finalizavam: "É importante salvar o CEAS: não entrar em polêmica, mas deixar cair a poeira; não atacar o Cardeal, mas defender o positivo do trabalho".[249]

No momento em que os jesuítas do CEAS evitaram entrar em confronto com o Cardeal, aceitando a sua autoridade, ele mudou o tom de voz e concordou em conversar com o coordenador do CEAS. Nesse encontro, D. Avelar mostrou o jornal *A Visita* ao padre Perani e falou das infâmias que havia contra ele nesse material. O arcebispo foi claro quanto ao motivo da nota pública contra o CEAS, ele "achou que a crítica à hierarquia visasse a ele e não podia permitir que o CEAS impusesse sua autoridade na diocese". O padre Perani lembrou, no encontro, a questão da exploração do conflito pelo jornal *Correio da Bahia* e afirmou que o CEAS não tinha tido a "intenção de atacar o Cardeal" e convidou-o para um encontro no Centro Social com o grupo todo.[250]

---

[249] *Reunião Conjunta CEAS Jurídico – CEAS Executivo.* 23 maio 1980. Disponível no Arquivo do CEAS. No arquivo da instituição, existem dezenas de cartas de apoio ao CEAS enviadas pelo clero, por instituições civis, políticos, leigos e representantes de instituições católicas no país e no exterior.

[250] *Encontro Cardeal – Cláudio*. 19 ago. 1980. Texto manuscrito. Disponível no Arquivo do CEAS.

D. Avelar aceitou o convite e compareceu ao CEAS, e lá encontrou todos os membros presentes: jesuítas, leigos católicos e os marxistas. Ele começou o encontro abordando mais uma vez a questão do jornal *A visita*, que tinha o sentido "de um ataque, uma perseguição clara contra a sua pessoa". Ele disse que pretendia dialogar com todo mundo, por isso se relacionava com as autoridades, mas não apoiava um partido ou um candidato. Afirmou que quando ele tinha dito ao CEAS para "mudar de rumo", estava se referindo "ao problema da crítica à hierarquia eclesiástica", já que o bispo tem de ter "o lugar central em questões de Igreja". E foi claro ao afirmar que, na orientação pastoral dele: "cabe muito bem o trabalho do CEAS".[251]

Um dia após o encontro com os membros do CEAS, D. Avelar enviou uma carta ao padre Cláudio Perani falando que tinha sido proveitosa a reunião da noite anterior, mas queria aprofundar algumas questões que por falta de tempo não foram suficientemente trabalhadas. O Cardeal pedia aos membros do Centro Social que tivessem mais "cuidado de conhecer melhor e com mais compreensivo espírito, a pessoa e a missão do Arcebispo". Ele afirmou que sabia que vários bispos tinham apoiado o CEAS, pois "sintonizam em gênero, número e caso com a sua orientação". Mas fez questão de lembrar que "o Bispo desta diocese tem um nome e um campo de trabalho".

Nessa carta, D. Avelar insistiu em tocar mais uma vez na questão do percurso que o Papa fez em Salvador. O arcebispo tentou explicar os principais acontecimentos, em especial, a realização da missa no CAB. Isso demonstrava como D. Avelar Brandão estava preocupado com a repercussão negativa que esse evento gerou em alguns setores católicos. Pois o que vemos nesse documento é um bispo tentando se explicar a um padre por suas atitudes tomadas, quando, pela posição que cabe a cada um na estrutura da Igreja Católica, o normal seria que ocorresse o contrário.[252]

---

[251] *Encontro D. Avelar – CEAS.* 28 ago. 1980. Texto manuscrito. Disponível no Arquivo do CEAS.

[252] *Carta ao Padre Cláudio Perani, diretor do CEAS.* 29 ago. 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

Para tentar encerrar o assunto definitivamente, o integrante do CEAS Joviniano Soares de Carvalho Neto publicou um artigo na revista, intitulado *O Papa no Brasil: impacto e sentido de uma viagem*. Esse trabalho pretendia avaliar o impacto e o sentido da visita do Papa ao Brasil. O autor lembrou dos vários setores conservadores – dentro e fora da Igreja – que haviam tentado capitalizar a imagem do Pontífice em prol de seus interesses, pretendendo enfraquecer os progressistas. Entretanto, o autor afirmou que João Paulo II acabou por confirmar a ação política da Igreja Católica mais progressista e reafirmou a urgência da luta pela Justiça Social na realidade brasileira. Por fim, Joviniano Neto comparou Karol Wojtyla a um *porta-voz místico* "de uma Igreja comprometida com os pobres" (CARVALHO NETO, 1980, p. 9-24).

Neste capítulo, não se pretendeu analisar a visita do Papa em si, mas sim analisar o conflito que ocorreu entre D. Avelar e o CEAS. Tentou-se demonstrar como setores ligados ao Regime Militar quiseram ampliar a repercussão do conflito para tentar marginalizar o CEAS dentro da Igreja. Também foi evidenciada a relação conflituosa entre D. Avelar e o CEAS durante o Regime Militar, porém se fez questão de frisar que, apesar das restrições que o arcebispo fazia ao Centro Social, ele nunca procurou ser um obstáculo à instituição.

Os membros do CEAS, nas entrevistas, mostraram um respeito muito grande a D. Avelar Brandão Vilela e reconheceram sua importância para o CEAS, sempre realçando a tentativa do arcebispo de dialogar com todos. O CEAS, após a nota pública do Cardeal criticando a instituição, evitou o confronto direto com ele, aceitando a sua autoridade e com isso impediu que o conflito continuasse e as relações fossem reatadas sem grandes problemas. Mesmo depois desse conflito, o CEAS continuou defendendo as mesmas posições de antes e tendo a mesma prática com as classes populares. D. Avelar também continuou fazendo as mesmas críticas à instituição. Mas isso deve ser entendido levando-se em conta a relação complexa entre D. Avelar e os jesuítas, dentro da pluralidade que perpassa toda a Igreja Católica. Apesar da ameaça feita pelo Cardeal na sua nota aos membros do Centro Social, no final das contas, o CEAS não mudou de rumo e nem mudou de diocese.

À GUISA DE CONCLUSÃO

O Centro de Estudos e Ação Social foi fruto das transformações pelas quais passou a Companhia de Jesus (e a Igreja Católica como um todo) durante o século XX e da sua preocupação cada vez maior com a Questão Social. Esse CIAS que foi fundado em Salvador, na década de 1960, foi uma forma de os jesuítas da vice-província da Bahia tentarem responder aos problemas colocados no seu tempo. Essa instituição nasceu com o objetivo principal de lutar pela promoção humana.

O CEAS começou a se estruturar, de fato, após o ano de 1967, quando o país estava vivendo em uma Ditadura Militar. Essa instituição destacou-se na resistência aos militares, mesmo no período mais repressor do Regime, nos chamados *Anos de Chumbo*. Através, principalmente, dos *Cadernos do CEAS* – uma revista da instituição que começou a ser publicada em março de 1969 –, os membros do Centro Social denunciaram o caráter autoritário do Governo e a violação dos direitos humanos por ele promovida e criticaram o modelo econômico excludente adotado pelos militares. Os *Cadernos* tornaram-se, também, um referencial teórico para setores católicos que se preocupavam com a problemática social.

Durante todo o período ditatorial, o Centro Social tornou-se um local de aglutinação das esquerdas baianas que pretendiam lutar pela volta ao regime democrático no país e dos movimentos sociais que queriam organizar-se para pressionar o Governo por melhores condições de vida. Pela sua oposição à ditadura e pelo seu trabalho político com as camadas populares, seus integrantes sofreram várias ameaças e tiveram de enfrentar uma campanha difamatória promovida por setores da sociedade que apoiavam os militares.

O CEAS contou com a proteção do Cardeal D. Avelar Brandão Vilela durante o Regime Militar. Mas, ironicamente, o conflito mais grave em que a instituição se envolveu foi justamente com o prelado. D. Avelar se sentiu ofendido em razão de uma nota pública que o CEAS entregou a imprensa na primeira visita do Papa João Paulo II ao país. Dois anos após o conflito entre D. Avelar e o CEAS, a jornalista Maria Helena Passos, da

revista *Istoé*, entrevistando o Cardeal, voltou a abordar o episódio que ocorreu com o Centro Social. Na oportunidade, D. Avelar Brandão expôs o seu ponto de vista sobre o conflito e aproveitou para se autodefinir:

> Eu trato as instituições com o maior respeito. Mesmo quando discordo de sua orientação. Me encontro periodicamente com o CEAS, sei qual é seu pensamento, sua preocupação política, social e econômica que é muito forte [...] Quando da vinda do Papa, em 1980, o CEAS [...] conscientemente ou não, atingiu a figura do bispo de modo injusto. E ainda interpretou perigosamente a visita, julgando que o Papa poderia ser manipulado por forças políticas. Não pude aceitar que entrasse nessa seara. Dei uma nota enérgica, pela primeira vez. [...] Sou um moderado, não sou água estagnada. Sou apenas de dizer basta quando se ultrapassam os limites. É um estilo de vida, um desejo de Pastor.[253]

Entretanto, esse conflito que envolveu o Cardeal de Salvador e os jesuítas do Centro de Estudos e Ação Social não minimiza a importância do prelado para a instituição durante a Ditadura Militar. Mesmo discordando de várias posições do Centro Social, como ele mesmo confirmou, D. Avelar nunca procurou ser um empecilho ao CEAS, indo em seu auxílio sempre que necessário.

O CEAS foi um exemplo raro de como era (e é) possível a convivência, em uma mesma instituição, entre padres, leigos católicos e marxistas na luta por um objetivo comum. Os inacianos que formaram o CEAS assimilaram certos pontos do marxismo e sempre foram muito criticados pelo seu diálogo com o pensamento marxista. Em uma carta confidencial enviada pelos jesuítas do Centro Social a alguns "amigos", eles explicavam o seguinte:

[253] "não sou oposição, sou Pastor". Revista *Istoé*, 23 jun. 1982, p. 95.

> Na caminhada feita entramos em contato e colaboramos com marxistas. Nós mesmos utilizamos determinadas categorias para análise da realidade. [...] Devemos reconhecer o que foi positivo na nossa experiência: adquirimos uma visão mais concreta da realidade, conseguindo pôr em prática a orientação da Doutrina Social da Igreja. Mais que uma aquisição teórica, a utilização de instrumentos marxistas ajudou a descobrir a questão do 'poder' e a procurar atitudes mais coerentes em defesa dos oprimidos e, consequentemente, atitudes mais evangélicas. [...] Nós pretendemos dar uma pequena colaboração na linha apontada por Dom Helder Câmara: 'fazer, hoje, com Karl Marx, o que S. Tomás fez com Aristóteles'.[254]

Os jesuítas e os leigos católicos do CEAS por motivações *essencialmente religiosas* dialogaram com o marxismo, como uma forma de entender as transformações pelas quais passava a sociedade brasileira no sistema capitalista e para tentar transformá-la. Eles reinterpretaram o pensamento marxista com base na sua tradição cristã, contribuindo para a construção de um novo pensamento social católico.

Os jesuítas do Centro Social (junto com vários outros setores da Igreja Católica) lutaram para transformar a sociedade brasileira, para torná-la mais justa, e, por conseguinte, mais cristã. Isso ocorria durante uma ditadura que procurava reprimir qualquer tipo de oposição. Eles se envolveram nas questões sociais e políticas do seu tempo, pois entendiam que os problemas sociais eram obstáculos para a preparação, na Terra, do Reino de Cristo. Esses inacianos que trabalharam no CEAS agiram, a cada momento, com o intuito de fazer valer o lema da Companhia de Jesus, ou seja, toda sua práxis foi sempre orientada pela certeza de que se deve fazer "Tudo por uma maior glória de Deus".

[254] *Carta dos Jesuítas do CEAS aos Amigos (confidencial).* 6 jun. 1980. Disponível no Arquivo do CEAS.

REFERÊNCIAS

ALVES, Márcio Moreira. *O Cristo do povo*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

______. *A Igreja e a política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil 1964-1984*. Bauru: Edusc, 2005.

ALVES, Solange de Santana. *A Igreja Católica na Bahia*: fé e política. 2003. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

ARNS, Paulo Evaristo. *Brasil nunca mais*. 33. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

______. São Paulo, capital do trabalho, chamada a ser modelo de justiça. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 27, out. 1973.

ARRUPE, Pedro. *Análise marxista*. São Paulo: Loyola, 1981. (Ignatiana, 17).

______. *Fome de pão e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1976. (Ignatiana, 5).

ARRUPE, Pedro et al. *Os jesuítas*: para onde caminham? São Paulo: Loyola, 1978.

AZEVEDO, Ferdinand. *A missão portuguesa da Companhia de Jesus no nordeste (1911-1936)*. Recife: FASA, 1986.

______. *Procurando sua identidade*: a difícil trajetória da vice-província do Brasil setentrional da Companhia de Jesus nos anos de 1937 a 1952. Recife: FASA, 2006.

AZEVEDO, Thales de. *A guerra aos párocos*: episódios anticlericais na Bahia. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1991.

AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à revolução de 1930. *Revista Síntese*, v. 12, jan./mar. 1978.

_______. O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940). *Revista Síntese*, v. 17, set./dez. 1979.

BAHIA. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia. Centro de Planejamento da Bahia. *Economia Baiana*: subsídios para um plano de governo. Salvador: SEPLANTEC, 1978.

BALDUÍNO, Tomás. O que está por trás da condenação do padre Jentel. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 26, ago. 1973.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola; Porto: Apostolado da Imprensa, 1985.

BELDA, Rafael. Marxismo, cristianismo e luta de classes. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 64, nov./dez. 1979.

BENEVIDES, Sílvio C. S. *Proibido proibir*: uma geração na contramão do poder. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

_______. *A Igreja do Brasil*: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue*: a luta clandestina contra a ditadura militar. 12. ed. rev. ampl. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

BISPO JR., Jorge Santana. *Construindo a masculinidade na escola*: o Colégio Antônio Vieira (1911 –1949). 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BOFF, Leonardo (Org.). *A teologia da libertação*: balanços e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996.

_______. BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BORDIN, Luigi. *O marxismo e a teologia da libertação*. Rio de Janeiro: Dois pontos, 1987.

BORGES, Eduardo José Santos. *Modernidade negociada; cinema, autonomia política e vanguarda cultural no contexto do desenvolvimento baiano (1956-1964)*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. *A bênção de abril: Brasil urgente*: memória e engajamento católico no Brasil 1963-64. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983. 320 p.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRITO, Antonio Mauricio F. *Capítulos de uma história do movimento estudantil na UFBA (1964-1969)*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. *Da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras "Manoel da Nóbrega" à Universidade Católica de Pernambuco*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CALVEZ, Jean-Ives. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959. 2. v.

CÂMARA, Helder. Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx? *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 37, maio/jun. 1975.

CARTAS AO CEAS. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 22, dez. de 1972.

CARTA DOS PROVINCIAIS da América Latina aos jesuítas latino-americanos. In: *Anuário da Companhia de Jesus*, 1968-1969. Edição Portuguesa.

CARVALHO NETO, Joviniano (Org.). *D. Timóteo presença histórica*. Salvador: [s.n.], 1996.

______. O operário industrial baiano: alguns traços definidores. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 5, fev. 1970.

______. O Papa no Brasil: Impacto e sentido de uma viagem". *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 69, set./out. 1980.

CASALDÁLIGA, D. Pedro. Operação da polícia militar e outras forças armadas na área da prelazia de São Félix – MT. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 26, ago./set. 1973.

CASTRO Marcos de. *A Igreja e o autoritarismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CAVAZZUTI, Tomás. Pastoral e análise social: a contribuição do marxismo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, nov./dez. 1984a.

______. A propósito de um documento: algumas distinções necessárias. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, nov./dez. 1984b.

CEAS. Algumas considerações doutrinárias sobre propriedade e justiça. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 12, jul. 1971a.

______. Amazônia e o nordeste. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 28, dez. 1973a.

______. Ano santo, caminho de reconciliação. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 36, mar./abr. 1975. Editorial.

______. CEAS em 10 minutos. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 193, jan. /fev. 1993.

______. Colaboração Igreja-governo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 2, mar. 1969a.

______. Decreto 477. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 15, nov. 1971b.

______. Dinâmica de classes na sociedade dependente. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 18, abr. 1972a.

______. A Igreja na conjuntura. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 73, maio/jun. 1981. Editorial.

______. Igreja e estado: os primeiros sinais de paz? *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 33, set./out. 1974. Editorial.

______. O médio São Francisco. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 26, ago. 1973b.

______. O papa no Brasil: riscos e esperanças. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 66, mar./ abr. 1980. Editorial.

______. Poderes de exceção e redemocratização. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 3, mar. 1969b.

______. O primeiro encontro latino-americano de cristãos para o socialismo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 24, abr. 1973c.

______. Uma reflexão metodológica. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 12, jul. 1971c.

______. A repartição do bolo: fatias e migalhas. *Cadernos do CEAS*, Salvador n. 21, out. 1972b.

______. Rumos da Igreja. *Cadernos do CEAS,* Salvador, n. 91, maio/jun. 1984. Editorial.

______. O sentido político da transamazônica. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 28, dez. 1973d.

______. A teoria e as exigências da prática. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 77, jan./fev. 1982.

______. 25 anos de Cadernos do CEAS. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 150, mar./abr. 1994. Entrevista.

CENTRO PASTORAL VERGUEIRO. *As relações Igreja-Estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1986. v. 1. Governo do Marechal Castelo Branco (1964-67).

______. *As relações Igreja-Estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987. v. 3. Governo do General Médici (1970-74).

CODINA, Gabriel. Fé e Justiça nos conteúdos da instituição educativa. In: *Fé e Justiça Social nos colégios da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1987. (Ignatiana, 30).

COMPANHIA DE JESUS. Comissão da História Inaciana da Bahia. *Eles estão na paz!*: dados biográficos dos jesuítas falecidos da província da Bahia (1952-2005). Salvador: [s.n.], 2005.

COMPANHIA DE JESUS. Decreto 4: a nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça. In: CONGREGAÇÃO GERAL, 32. Lisboa: [s.n], 1975.

CONCÍLIO VATICANO, 2. *Gaudium et spes*: constituição pastoral do concílio do Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1966.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Declaração dos membros da comissão central da conferência nacional dos bispos do Brasil. *Caderno do CEAS*, Salvador, n. 1, mar. 1969.

______. Declaração da comissão central da CNBB. *Vozes - Revista Católica de Cultura*, Petrópolis-RJ, ano 58, n. 7, jul. 1964.

______. *Plano de emergência para a Igreja do Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1963.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina. In: ______. *Conclusões da Conferência de Medellin 1968*: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? São Paulo: Paulinas, 2004. Texto oficial.

CÔRTES, Ceciélio Dias. *O ensino religioso na Companhia de Jesus*: a proposta inaciana expressa nos documentos da província do Brasil centro-leste. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que papo é esse? Intelectuais religiosos e classes exploradas no Brasil (1974-1985)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CRERNY, Michael; FOGLIZZIO, Paolo. Um jubileu de cem anos: o apostolado social no século XX. In: JESUÍTAS: anuário da Companhia de Jesus 2000. [s.l.]: Companhia de Jesus, 1999. v. 40. 175 p.

DALLE NOGARE, Pedro. *Humanismos e anti-humanismos*: introdução à antropologia filosófica. 13. ed. rev. e ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

______. *Pessoa e amor segundo Teilhard de Chardin*. São Paulo: Herder, 1970.

DANTAS NETO, Paulo Fábio. *Tradição, autocracia e carisma*: a política de Antonio Carlos Magalhães na modernização da Bahia (1954-1974). Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX. *Estudos CEBRAP*, n. 12, p. 7-52, abr./jun. 1975.

DE KADT, Emanuel. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: UFPB, 2003.

DIAS, José Alves. *A subversão da Ordem*: Manifestações de rebeldia contra o regime militar na Bahia. 2001. Dissertação (Mestrado em História). - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem*: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Unesp, 1996.

DREIFUSS, René Armand. *1964*: *a conquista do estado*: ação política, poder e golpe de classe. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

DUSSEL, Enrique. Teologia da Libertação e Marxismo. In: LÖWY, Michael (Org.). *O marxismo na América Latina*. Uma antropologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

ENGELS, Friedrich. Contribuição para a história do cristianismo primitivo. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972.

ESPIÑEIRA, Maria Victória. *O partido, a Igreja e o Estado nas associações de bairros.* Salvador: Edufba, 1997.

EU OUVI os clamores do meu povo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 27, out. 1973.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano*: o tempo da ditadura. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4.

FLORIDI, Ulisse Alessio. *O radicalismo católico brasileiro*. São Paulo: Hora Presente, 1973.

FOULQUIER, Joseph H. *Jesuítas no norte*: segunda entrada da Companhia de Jesus (1911-1940). [Salvador]: Duas Américas, 1940.

FOUREZ, Gerard. Luta de classes e comunhão cristã. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 36, mar./abr. 1975.

FOYACA, Manuel. Instrução. In: COMPANHIA DE JESUS. *Pastoral popular* – Fundamentação inaciana. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

GARAUDY, Roger. *Do anátema ao diálogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

GARAVELLO, Oscar. Para uma nova política do comércio internacional. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 4, out. 1969.

GASPARI, Elio. *A ditadura encurralada*: o sacerdote e o feiticeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

______. *A ditadura envergonhada*: as ilusões armadas**.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

______. *A ditadura escancarada*: as ilusões armadas*.* São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRARDI, Júlio. A luta de classes e os excluídos. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 22, dez. 1972.

GOMES, Ângela de Castro (Org.). *O Brasil de JK*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

GOMES, João C. Teixeira. *Memória das trevas*: uma devassa na vida de Antonio Carlos Magalhães. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). *Concílio Vaticano II*: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

GORENDER, Jacob**.** *Combate nas trevas*. 5. ed. rev. ampl. e atual. São Paulo: Ática, 1999.

GOZZINI, Mário (Org.). *Diálogo posto à prova*: debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*: perspectivas. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

HOBSBAWN, Eric. *A era dos extremos*: *o breve século XX*: 1914 -1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUBER, Eduard. A libertação do homem segundo Marx. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 100, nov./dez. 1985.

IGREJA CATÓLICA. *Magistério da Igreja: de Pio IX a Pio XII*: 1864 – 1958. São Paulo: Paulinas, 1967.

INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL. *Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70*: caminhos, experiências e dimensões. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

JANSENS, João Batista. *Instrução sobre o apostolado social*. [S.l.: s. n.], 1949.

JESUÍTAS. Anuário da Companhia de Jesus 2000. Roma: Companhia de Jesus, 1999.

JOSÉ, Emiliano. *As asas invisíveis do padre Renzo*. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

______. *Galeria F*: lembranças do mar cinzento. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

______. *Galeria F:* lembranças do mar cinzento: segunda parte. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

______. Esquecer jamais. In: GUEDES, Ana; MENDONÇA, Lucimar Silva Cunha. *Construindo a memória*: a luta pela anistia na Bahia. Salvador, 2006.

JOÃO XXIII, Papa. *Mater et magistra*. São Paulo: Paulinas, 1961.

______. *Pacem in terris*. São Paulo: Paulinas, 1963.

KLOPPENBURG, Dom Boaventura. *Igreja popular*. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

KONDER, Leandro. Marxismo e cristianismo. *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 57-65, 1978. Número especial.

LEÃO XIII, Papa. *Rerum novarum*. São Paulo: Edições Paulinas, 1891.

LEHMANN, Paul. Ética cristã, ética marxista. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, jul. 1966.

LIMA, Alceu Amoroso. Diálogo da Igreja com o mundo moderno. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 11-27, jul. 1966.

LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da ação popular*: da JUC ao PC do B. São Paulo: Alfa-Omega, 1984.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*: religião e política na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael (Org.). *O marxismo na América Latina*: uma antropologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

MACDOWELL, João Augusto A. Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro. In: BRESCIANI, Carlos (Org.). *Companhia de Jesus*: 450 anos a serviço do povo brasileiro. São Paulo: Loyola, 1999.

MADURO, Otto. Karl Marx a cem anos de distância. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 86, jul./ago. 1983.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Política é paixão*: quem é Antonio Carlos Magalhães? Rio de Janeiro: Revan, 1995.

MAIA, Pedro Américo. *Crônica dos jesuítas do Brasil centro-leste*: entre o sonho e a utopia 1841-1991. São Paulo: Loyola, 1991.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-85)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANIFESTO do clero da arquidiocese de São Luís do Maranhão. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 9-10, dez. 1970.

MANIFESTO do episcopado brasileiro sobre a ação social. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ, v. 6, n. 2, jun. 1946.

MARANHÃO, Luiz. Marxistas e católicos: da mão estendida ao único caminho. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 6, abr. 1968.

MARCONI, Paolo. *A censura política na imprensa brasileira 1968-78*. 2. ed. São Paulo: Global, 1980.

MARGINALIZAÇÃO de um povo, *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 27, out. 1973.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*: teses sobre Feuerbach. São Paulo: Moraes, 1984.

MORAIS, J. F. Regis de. *Os bispos e a política no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1982.

MURARO, Valmir Francisco. *Juventude operária católica*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NÃO OPRIMAS teu irmão. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 41, jan./fev. 1976.

NELL - BREUNING, Oswald Von. Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 7, jun. 1970.

NOTA da comissão episcopal do nordeste I da CNBB. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 9-10, dez. 1970.

OLIVEIRA JR., Franklin. *A usina dos sonhos.* 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

ORFEI, Ruggero. Não inimigos e sim irmãos separados. In: GOZZINI, Mario (Org.). *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

PALÁCIO, Carlos (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Paulista sobre alguns erros contra a fé e a moral. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ, v.1, n. 4, dez. 1941.

PAULO VI, Papa. *Populorum progressio*. São Paulo: Paulinas, 1967.

PERANI, Cláudio. Libertação e espiritualidade. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 66, mar./abr. 1980.

_______. Pobres e ricos. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 48, mar./abr. 1977.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara*: entre o poder e a profecia. São Paulo: Ática, 1997.

PIO XI, Papa. *Divini Redemptoris*. São Paulo: Paulinas, 1937.

_______. *Quadragesimo anno*. São Paulo: Paulinas, 1931.

PRADO, Luiz Carlos; SÁ, Earp Fábio. O milagre brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano*: o tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4.

RADICE, Lucio Lombardo. Um marxista diante de fatos novos no pensamento e na consciência religiosa. In: GOZZINI, Mario (Org.). *Diálogo posto à prova*. Debate entre católicos e comunistas italianos. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

REGIDOR, José Ramos. Vinte e cinco anos de teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo (Org.). *A Teologia da Libertação* - Balanços e perspectivas. São Paulo: Editora Ática, 1996.

REIS FILHO, Daniel Aarão. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Unesp, 1993.

RUIZ Y SÁNCHEZ DE CUETO, Jose Emanuel. *Raízes de uma missão*: dados para uma história da província da Bahia da Companhia de Jesus. Salvador: Província da Companhia de Jesus, 2002.

SALEM, Helena. *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.

SANTOS, Andréa Cristiana. *Ação entre Amigos*: a história da militância do PC do B em Salvador (1965-1973). 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador..

SANTOS, Fabrício Lírio. *Te deum laudamos*: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SANTOS, Israel Silva dos. *Igreja Católica na Bahia*: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra*: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Dom Augusto Álvaro da. Carta pastoral do primaz do Brasil. *Vozes-Revista Católica de Cultura*, Petrópolis-RJ, ano 58, n. 1, jan. 1964.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974 -1985. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano*: o tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. v. 4

SILVA, Margarete Pereira da. *Não tenho paciência histórica*: a igreja popular em Juazeiro (1962-82). 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SILVA, Sandra Regina Barbosa da. *Ousar lutar, ousar vencer*: histórias da luta armada em Salvador (1969-1971). 2003. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil*: de Getúlio Vargas a Castelo Branco. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_______. *Brasil*: de Castelo a Tancredo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

SIMÕES, Solange. *Deus, pátria e família*: as mulheres no golpe de 64. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

SOARES, Jorge. A encíclica 'Rerum Novarum' de Leão XIII. *Revista Eclesiástica da Arquidiocese da Bahia e suas Sufragâneas*, Salvador n. 6, jul. 1941.

SOUZA, Admar Mendes de. *Frades dominicanos de Perdizes*: movimentos de prática política nos anos de 1960 no Brasil. 2003. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo.

SOUZA, George Evergton Sales. *Entre o religioso e o político*: uma história do Círculo Operário da Bahia. 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários*: A Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *A JUC*: os estudantes católicos e a política. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

TAVARES, Eduardo Diogo. *O milagre de Dom Amoroso, ou como D. Timóteo, abade do Mosteiro de S. Bento, venceu as legiões hereges*. Salvador: P&A, 1995.

THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa I*: a árvore da liberdade. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

TOLEDO, Caio Navarro de. *O governo Goulart e o golpe de 64*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e revolução*. São Paulo: Global, 1981.

VARÓN, Paloma; CLAÚDIO, Francisco. *Rumo à terra prometida*: a trajetória do grupo Moisés. 2001. Trabalho de conclusão de curso (Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

VELHO, Otávio Guilherme; PALMEIRA, Moacir; BERTELLI, Antônio (Org.). *Estrutura de classes e estratificação social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

VERRET, Michel. Um marxista diante da Igreja Católica. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v.1, jul. 1966.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W.A. Igreja no mundo de hoje. *Revista Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v.1, p. 28-38, jul. 1966.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. CEAS: Jesuítas e o marxismo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL A GLOBALIZAÇÃO E OS JESUÍTAS: ORIGENS, HISTÓRIA E IMPACTOS, 2., 2006, Campinas. *Anais...* São Paulo: Loyola, 2007.

_______. Dom Avelar Brandão Vilela: O bispo do diálogo. *Jornal São Salvador*: Salvador, 01 de dezembro 2008.

_______. *CEAS*: Jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar. Salvador: EDUFBA, 2009.

APÊNDICE A – ENTREVISTADOS

Padre Cláudio Perani, 20 jan. 2006.
Padre Carlos Bresciani, 15 maio 2006.
José Crisóstomo, 23 maio 2006.
István Jancsó, 27 jul. 2006. São Paulo.
César Galvan, 3 out 2006.* Recife.
Padre Francisco Xavier Barturen, 9 out. 2006.
Joviniano Carvalho Neto, 24 out. 2006 e 7 fev. 2007.
Gabriel Kraychete, 26 out. 2006.
Antônio Ferreira Guerreiro de Freitas, 31 out. 2006.
Luis Antonio Amorim de Aguiar, 25 nov. 2006.
Elsa Kraychete, 1 dez. 2006.
Júlio Brandão, 2 dez. 2006.
Nelson Oliveira, 21 dez. 2006.
Ana Cecília Bastos, 10 jan. 2007.
Jorge Almeida, 1 fev. 2007.

APÊNDICE B – ARQUIVOS PESQUISADOS

Arquivo da Cúria dos Jesuítas de Salvador (ACJS)
Arquivo do CEAS
Arquivo do Laboratório Reitor Eugênio Veiga - Universidade Católica do Salvador (LEV / UCSal)
Arquivo Pessoal do Padre Andrés Mato
Arquivo Pessoal do Padre Carlos Bresciani
Biblioteca Pública do Estado da Bahia
Comissão da História Inaciana da Bahia (COHIBA) / Residência dos Padres

* César Galvan saiu da Companhia de Jesus no meado da década de 1970.